انا مدینة العلم وعلی بابها

OSMANIA UNIVERSITY

جامعۂ عثمانیہ

مسائل فلسفہ

نصابیات سلسلۂ مطبوعاتِ علمیہ جامعۂ عثمانیہ

مسائلِ فلسفہ

مُصنّفۂ

بی - رسل

مُترجمۂ

مولوی محمد معین الدین صاحب انصاری

بی - اے (کنٹب) - ایم - آر - اے - یس - بیرسٹر ایٹ لا

سنہ ۱۳۴۴ھ م سنہ ۱۳۳۵ف م سنہ ۱۹۲۵ء

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکارِ عالی حیدرآباد دکن

رنگ کے بارہ میں جو دلیلیں پیش ہو چکیں اون سے تو اوس کا ذہنی ہونا ثابت نہیں ہوا۔ البتہ اتنا ثابت ہوا تھا کہ اوس کے ادراک کا انحصار ہمارے اعضائے حواس اور طبیعی شئے (میز) کے باہمی تعلق پر ہے۔ یا بالفاظ دیگر میز کا رنگ جب ہی نظر آسکتا ہے جب روشنی ایک خاص انداز پر ہو اور ایک صحیح النظر آنکھ میز سے مناسب فاصلہ پر رکھی جائے۔ لیکن میز کے رنگ کا صاحب ادراک کے ذہن کے اندر ہونا تو کسی طرح ثابت نہیں ہوا۔

بارکلے کی یہ رائے کہ رنگ کا ذہن میں ہونا صریحاً لازم ہے بس اسی بنا پر قابل تعریف ہوگی کہ اوس نے فعل ادراک کو اشیائے مدرکہ کے ساتھ خلط کر دیا ہے۔ لفظ تصور کا ان دونوں پر یکساں اطلاق ہوتا ہے اور بارکلے غالباً دونوں کو تصور ہی قرار دینا چاہتا ہے۔ فعل ادراک تو بے شک ذہن میں پیش آتا ہے اور اگر اس فعل پر کوئی غور کرنا شروع کرے تو باآسانی تسلیم کر سکتا ہے کہ تصورات کو ذہن ہی میں ہونا چاہیے۔ لیکن اس سلسلہ میں صفحہ ۶
یہ بات فراموش ہو جاتی ہے کہ تصورات کا "ذہن میں" ہونا صرف اوسی وقت تک صحیح ہے جب تک "تصور" بمعنی "فعل ادراک" سمجھا جائے۔ اور قضیۂ مذکور میں اکثر لفظ تصور ایک دوسرے ہی معنی میں لے لیا جاتا ہے جس سے ادراک میں آنے والی چیزیں مراد ہونے لگتی ہیں۔ بس اس طرح کے غیر ارادی التباس میں پڑ کر لوگ یہ نتیجہ اخذ کرنے لگتے ہیں کہ جو چیز معرض ادراک میں آئے اوس کے لیے ذہن میں ہونا شرط اول ہے۔ اس تقریر میں بارکلے کے دلائل کی گویا تمام وکمال تحلیل ہو گئی اور اوس مغالطہ کا حال بھی کھل گیا جو اوس کے الفاظ میں پنہاں تھا۔

جہاں تک چیزوں کی واقفیت حاصل کرنے کا تعلق ہے فعل ادراک اور ادراک کی ہوئی شئے میں تفریق کرنے کا سوال از حد اہم ہے کیونکہ ہمارے حصول علم کی ساری قوت اسی تفریق سے وابستہ ہے۔ غیر ذہنی اشیاء کی معرفت حاصل کرنے کی اہلیت جو ہر ذہن کے خصوصیات سے ہے۔ خارجی اشیاء کی معرفت شامل ہے۔ اوس اضافت پر جو ذہن اور غیر ذہن کے درمیان قائم ہو۔ ذہن کی قوت علمیہ اسی اضافت سے بنی ہے۔ اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ اشیائے معلومہ کا ذہن میں ہونا لابدی ہے تو اس طرح یا تو ذہن کی قوت علمیہ غلط طور پر محدود ہوئی جاتی ہے اور یا تکرار لفظی لازم آتی ہے۔ اگر "ذہن میں" سے "پیش ذہن ہونا" یا "ذہن کے دائرہ ادراک میں آنا" مراد لیا جائے تو یہ محض ایک تکرار لفظی ہے۔ اگر واقعی یہی مطلب ہے تو ماننا پڑے گا کہ کوئی شئے جو اس مفہوم کے لحاظ سے "ذہن میں" ہو تو بھی اوس کا غیر ذہنی ہونا

فہرست مضامین مسایل فلسفہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مسائل فلسفہ

باب اول ۔ شہود و حقیقت

(۱)

آیا دنیا میں کوئی ایسی مثال موجود ہے جس میں علم کو وہ درجۂ وثوق حاصل ہو گیا ہو کہ کسی صاحب فہم انسان کے لئے اوس میں شک کی کوئی گنجائش نہ پائی جائے؟ یہ سوال خواہ بادی النظر میں مشکل نہ معلوم ہو لیکن درحقیقت یہ منجملہ دنیا کے مشکل ترین سوالات کے ہے۔ اگر یہی بات ہماری سمجھ میں آجائے کہ اس سوال کے کسی قابل اعتماد سیدھے سادے جواب کی تلاش میں کیا زحمتیں پڑینگی تو جان لینا چاہیئے کہ ہم فلسفہ کے میدان میں قدم رکھنے کے لئے بخوبی تیار ہو گئے۔ کیونکہ فلسفہ میں ساری کوشش اسی قسم کے انتہائی مسائل کے حل کرنے میں صرف کیجاتی ہے مگر اس ضمن میں اوس بے پروائی اور محکم ادعا کو دخل نہیں دیا جاتا جو روزمرہ کی زندگی بلکہ سائنس میں بھی عام طور پر جائز رکھی جاتی ہے۔ یہ کوشش شان نقادی کے ساتھ ہوتی ہے۔ یعنی ادن تمام باتوں کی پوری چھان بین کر لینے کے بعد جاری کی جاتی ہے جنکی وجہ سے اس طرح کے سوالات معمّے ہو گئے ہیں۔ اور ابتدا ہی سے ادن تمام ابہامات و اشتباہات کا لحاظ کر لیا جاتا ہے۔ جو ہمارے عام تصورات میں پنہاں ہوتے ہیں۔

روزمرہ کی زندگی میں ہم بہت سی ایسی باتوں کو یقینی قرار دے لیتے ہیں جنکی جانچ اگر ذرا بھی سختی کے ساتھ کی جاتی ہے تو صریحی طور پر اس میں اسقدر تناقص نکلتے ہیں کہ پھر بغیر شدید غور و فکر کے سمجھ میں نہیں آتا کہ ہم کس بات کو باور کرنے کے مجاز ہیں۔ یقین کی تلاش میں یہ قدرتی امر ہے کہ ابتدا موجودہ تجربات سے کی جائے۔ اور اس میں کچھ شک نہیں کہ ایک معنی سے علم انہی تجربات کے ذریعہ سے حاصل بھی ہوتا ہے۔ لیکن اس باب میں کہ "وہ کیا ہے جس سے ہمکو ہمارے بلاواسطہ

تجربے آگاہ کرتے ہیں" جو قول ہوگا غالباً صحیح نہ ہوگا۔ میں سمجھ رہا ہوں کہ اس وقت میں ایک کرسی پر بیٹھا ہوا ہوں۔ ایک میز میرے سامنے ہے جسکی ایک خاص شکل ہے اور اوسپر کچھ اوراق دکھائی دیتے ہیں جن پر قلمی یا چھپی ہوئی تحریر بھی ہے۔ پھر جو ذرا گردن کو موڑ کے دیکھتا ہوں تو کھڑکی کے باہر عمارتیں بادل کے ٹکڑے اور دھوپ نظر آنے لگتی ہے مجھے یقین ہے کہ آفتاب زمین سے نو کروڑ تیس لاکھ میل پر ہے۔ اوسکا کرۂ آتشیں زمین سے کئی گنا بڑا ہے، زمین کی گردش محوری کی وجہ سے ہر صبح کو طلوع ہوتا ہے اور ایک غیر محدود زمانہ تک آیندہ بھی یونہی طلوع ہوتا رہیگا۔ مجھے یقین ہے کہ اگر کوئی اور صحیح الخلقت انسان میرے کمرہ میں وارد ہو تو اوس کو بھی وہی کرسیاں وہی میز اور وہی کاغذات دکھائی دینگے جنھیں میں دیکھ رہا ہوں۔ پھر یہ کہ جو میز میں دیکھ رہا ہوں وہی ہے جسپر میرا بازو تکیہ کئے ہوئے ہے۔ یہ سب باتیں اس قدر بدیہی ہیں کہ کسی شخص کے سامنے دہرانے کے لائق بھی مشکل سے ہونگی۔ البتہ بجز اوس شخص کے جس کے نزدیک سرے سے یہی امر معرض شک میں ہو کہ مجھے کچھ علم بھی ہے۔ تاہم پھر بھی ان باتوں پر معقول شکوک ہو سکتے ہیں اور قبل اسکے کہ ہم اپنے بیان کی صحت کی جانب سے پوری طرح مطمئن ہو سکیں ان تمام امور پر احتیاط کیساتھ بہت کچھ بحث کی ضرورت ہوگی۔

ان مشکلات کی تصریح کے لئے ذرا اسی میز پر دھیان جمانے دیجئے۔ آنکھ کے لئے یہ مستطیل، خاکی اور چمکدار ہے۔ چھونے میں چکنی ٹھنڈی اور سخت ہے۔ جب اسے کھٹکھٹاتا ہوں تو اس سے ایک آواز پیدا ہوتی ہے جس سے لکڑی ہونا پایا جاتا ہے۔ اگر کوئی اور شخص اسکو چھوئے دیکھے اور آواز سنے تو وہ بھی میرے اس بیان سے اتفاق کرے گا، حتیٰ کہ پھر کوئی نیا سوال تک نہ پیدا ہوگا۔ لیکن جوں ہی زیادہ اور صحت کا خیال آتا ہے ہماری دشواریاں نمودار ہونا شروع ہو جاتی ہیں۔ گو مجھے یقین ہے کہ یہ میز "درحقیقت" سرتاسر یکرنگ ہے پھر بھی اسکے وہ حصے جنپر روشنی پڑتی ہے دوسرے حصوں کے دیکھتے ہوئے بہت زیادہ چمکتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اور بعض حصے روشنی کے الٹ پھیر سے بالکل سفید سے معلوم ہوتے ہیں۔ میں جانتا ہوں کہ اگر میں ذرا بھی جنبش کروں تو جن حصوں پر عکس پڑتا ہے وہ بدل جائینگے اور میز پر رنگ کے جو تغیرات نمایاں ہیں پلٹ جائینگے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اگر اس میز پر کئی آدمی ایک ساتھ نظر جمائیں تو ان میں سے دو آدمی ٹھیک ایک طرح کی رنگ آمیزی ہرگز نہ ملاحظہ کر سکینگے۔ کیونکہ دو شخص کبھی کسی مشترک نقطۂ نگاہ پر ایک ساتھ پہنچ ہی نہیں سکتے۔ اور

جہاں نقطۂ نگاہ میں فرق آیا روشنی کے طرز انعکاس میں بھی فرق پیدا ہو گیا۔

ایسے فرق اکثر عملی اغراض کے لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔ لیکن نقاش رنگین نگار کیلئے صفحہ
تمام اہمیت ایسے ہی فرقوں کو حاصل ہے۔ نقاش کو یہ سمجھنے کی عادت چھوڑنا پڑتی ہے کہ جو رنگ بادی النظر میں کسی شے کا حقیقی رنگ قرار پاتا ہے وہ اوسی صورت سے دکھائی بھی دیتا ہے۔ اوسکو تمام پیش نظر اشیاء کو اوس صورت پر دیکھنے کی عادت ڈالنا ہوتی ہے جس ہیئت سے کہ وہ نمودار ہوں۔ بس اسی جگہ سے اون تفریقات کی بنا شروع ہوتی ہے جنکی وجہ سے فلسفیانہ مباحث میں سب سے زیادہ گتھیاں پڑتی ہیں۔ منجملہ ان تفریقات کے ایک تفریق "ظاہر" اور "حقیقت" کی ہے یعنی اشیائے عالم نمایاں کیونکر ہوتی ہیں اور اونکی اصلیت کیا ہے۔ نقاش کا مقصد اونکی صورت ظاہری دریافت کرنا ہے۔ عام کاروباری لوگ اور ارباب فلسفہ اصلیت کے جویا ہیں۔ لیکن فلاسفہ کی طلب بہ نسبت ہر کارپرداز آدمی کے زیادہ شدید ہوتی ہے بلکہ زحمت انگیز بھی کیونکہ فلاسفہ کو اس راہ کی تمام دشواریوں کا احساس قبل ہی سے ہو جاتا ہے۔

پھر اسی میز کو لیجئے۔ ہم اوپر جس نتیجہ پر پہنچ چکے ہیں اوس سے واضح ہو گیا کہ کوئی رنگ ایسا صفحہ ۳
نہیں نظر آتا جسے کسی امتیازی وجہ سے کہہ سکیں کہ بس یہی اس میز یا اوس کے کسی حصہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ کیونکہ یہ میز اگر ایک طرف سے ایک قسم کے رنگوں کی دکھائی دیتی ہے تو دوسری جانب سے دوسرے رنگوں کی۔ اور اسکی کوئی وجہ نہیں کہ ان میں سے بعض رنگوں کو بہ نسبت اسکے دوسرے رنگوں کے زیادہ حقیقی شمار کیا جائے۔ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ایک مقررہ نقطۂ نگاہ سے دیکھنے پر رنگوں کی تقسیم مصنوعی روشنی میں دوسری ہوگی رنگ کے اندھے کے لئے اور ہی ہوگی اور آسمانی رنگ کے تاروں کی عینک لگا لینے کے بعد کچھ اور۔ حالانکہ اندھیرے میں وہاں کوئی رنگ نہ ہوگا لیکن جہانتک چھونے اور سننے کا تعلق ہے ہماری میز پھر بعینہ وہی ہے۔ لہذا رنگ کوئی ایسی چیز نہیں جو میز میں سرایت کئے ہوئے ہو بلکہ اوس کا ہونا صرف میز اور اوس کے دیکھنے والے پر میز تک روشنی پہنچنے کے انداز پر موقوف ہے۔ یوں جب ہم اپنی روزمرہ میں "میز کے رنگ" کیطرف اشارہ کرتے ہیں تو وہ رنگ مراد ہوتا ہے جو ایک صحیح النظر دیکھنے والے کے لئے ایک معمولی نقطۂ نظر سے روشنی مناسب کیفیات کے دوران میں نمودار ہوتا ہو۔ مگر اس میز کے دوسرے رنگ بھی جو روشنی کی دوسری کیفیات کے دوران میں آشکار ہوں وہ بھی اسی رنگ کی طرح "حقیقی" کہے جانیکے مستحق ہیں۔ پس بہ تکلف برطرف اب ہم میز کا کوئی خاص رنگ تسلیم کرنے سے اپنے کو معذور پاتے ہیں۔

یہی بات اس کی ساخت[1] پر صادق آتی ہے۔ خالی آنکھ سے اگرچہ لکڑی کا دانہ نظر آسکتا ہے لیکن یوں اس کی سطح چکنی اور مسطح دکھائی دیتی ہے۔ اگر خوردبین لگا کر دیکھیں تو اسی میں بہت سے نشیب و فراز گویا پہاڑیاں اور وادیاں دکھائی دینے لگیں گی اور ہر قسم کے فرق نمایاں ہو جائینگے جو اب تک خالی چشم سے پوشیدہ تھے اب آپ ان دونوں میں سے "حقیقی" میز کسکو کہینگے؟ قدرتی طور پر ہم یہ کہنا چاہیں گے کہ جو خوردبین سے نظر آئے اس میں حقیقت زیادہ ہے۔ لیکن ایک زیادہ زوردار خوردبین استعمال کرنے سے یہ صورت پھر بدل سکتی ہے۔ اب اگر ہم کو محض آنکھ کے دیکھے ہوئے پر بھروسا نہیں تو اس خُردبین کے منظر پر اعتبار کیوں ہو؟ غرضکہ اسی طرح ہمارے وہی حواس ہم کو پھر دھوکا دیتے ہیں جنکے بل پر ہم نے ابتدا کی تھی۔

میز کی شکل کا بھی وہی حال ہے۔ اس کی صورت بھی اوسی طرح ناپائدار ہے۔ عموماً ہماری عادت تو یہ ہے کہ چیزوں کی "حقیقی" شکل کے باب میں حکم لگایا کرتے ہیں۔ اور یہ حرکت ایسی بے سوچی سمجھی ہوتی ہے کہ اپنی دانست میں گویا ہم حقیقی شکلیں دیکھ لیا کرتے ہیں واقعہ یہ ہے کہ ہر مقرر شے مختلف نقطہ ہائے نظر سے مختلف نظر آتی ہے۔ اور جس کسی کو نقشہ کشی سیکھنا ہوتی ہے اوس کو یہی امر ذہن نشین کرنا ہوتا ہے۔ اگر ہماری میز مستطیل ہو تو تقریباً ہر نقطۂ نظر سے یہ معلوم ہوگا کہ اوس کے دو زاویے حادہ ہیں اور دو منفرجہ۔ اگر اوس کے محاذی اضلاع متوازی ہوں تو وہ ایک ایسے نقطہ کی جانب مائل ہوتے ہوئے نظر آئینگے جو دیکھنے والے کی نگاہ سے بعید ہو۔ اور اگر اون کی لمبان مساوی ہو تو قریب والا ضلع بہ نسبت دور والے ضلع کے بڑا دکھائی دیگا۔ عام طور پر یہ باتیں میز کو دیکھنے میں نظرانداز ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ عام تجربہ نے شکل ظاہری سے شکل حقیقی کا پیدا کرنا سکھا رکھا ہے۔ اور یہ حقیقی شکل وہ ہے جس سے ہمارے کاروباری اغراض پورے ہوتے ہیں۔ مگر جو ہم کو دکھائی دیتی ہے وہ ہرگز حقیقی شکل نہیں بلکہ اوس کی حیثیت ایک نتیجہ کی ہے جو ہم کچھ دیکھ کر اخذ کرلیتے ہیں۔ جو کچھ ہمیں نظر آتا ہے اوس کی ہیئت ہماری ہر نقل و حرکت کے ساتھ برابر بدلتی جاتی ہے۔ الغرض حواس کی وساطت سے اصل میز کے بارے میں کوئی سچی بات آشکار نہیں ہوتی۔ البتہ اوس کی صورت ظاہری

---

[1] بناوٹ سے مراد لکڑی کی قدرتی ساخت یا بافت ہے جو ہر لکڑی کے دل میں نظر آتی ہے۔ مترجم

کا پتا لگ جاتا ہے۔

حاسۂ لمس پر غور کیجئے تب بھی اسی قسم کی مشکلات آپڑتی ہیں۔ یہ سچ ہے کہ میز کو چھونے سے ہمیشہ سختی محسوس ہوتی ہے۔ اور میز دباؤ کو روکتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہمارے احساس کا دارومدار اس امر پر ہے کہ ہم اوس کو کتنے زور سے اور کس حصۂ جسم سے مس کرتے ہیں۔ پس جب یہ احساس ہمارے جسم کے مختلف حصوں پر منحصر ہے اور زور آزمائی سے اس درجہ متاثر ہے تو اُس کے ذریعہ سے میز کی کسی معینہ خاصیت کا براہ راست منکشف ہوسکنا قابل تسلیم نہیں البتہ ان احساسات کو زیادہ سے زیادہ میز کی کسی نہ کسی خاصیت کی علامت مان سکتے ہیں۔ اور شاید یہ خاصیتیں ان احساسات کی علت ہوتی ہوں مگر فی الواقع ان علامات میں خود رونما نہیں ہوتیں۔ اور میز کو کھٹکھٹانے سے جو آواز پیدا ہوتی ہے اوس پر بھی یہ بیان زیادہ وضاحت کے ساتھ پورا اترتا ہے۔

پس یہ ظاہر ہو گیا کہ حقیقی میز اگر کوئی وجود رکھتی ہو تو وہ یہ میز نہ ہوگی جس کا تجربہ چھونے یا دیکھنے یا سُننے سے براہ مستقیم ہم کو ہو رہا ہے۔ حقیقی میز اگر ہے تو وہ ہمارے علم میں بلاواسطہ آہی نہیں سکتی۔ البتہ بجز اس صورت کے کہ دوسری بلاواسطہ جانی ہوئی چیزوں پر قیاس کرنے سے اُسکا علم ہوا ہو۔ اب یہاں دو بہت مشکل سوال پیدا ہوتے ہیں۔

(۱) آیا کوئی حقیقی میز موجود ہے؟

اور (۲) اگر ہے تو اوس کی ماہیت کیا ہوسکتی ہے؟

ان سوالوں پر غور کرنے میں چند آسان سی اصطلاحات کا انتخاب مفید ہوگا جنکے معنی معین اور صاف ہیں جس کے ذریعہ سے جو چیزیں علم میں آئیں اونھیں معطیات حس کہینگے۔ جیسے رنگ، بو۔ سختی۔ کھُرکھُراپن۔ وغیرہ حس اوس تجربہ کا نام ہے جس کے ذریعہ سے ان چیزوں کا علم بلاواسطہ ہوتا ہے۔ چنانچہ جب ہم کوئی رنگ دیکھتے ہیں تو ہم کو رنگ کا حس ہوتا ہے۔ مگر رنگ ایک "معطیۂ حس" ہے نہ کہ خود کسی قسم کا حس۔ پھر یہ رنگ اوس شئے کا ہے جسکی ہمکو بلاواسطہ آگاہی ہوتی ہے۔ یہ آگاہ ہونا حس کا دوسرا نام ہے۔ صفر،

اب یہ امر بالکل صاف ہے کہ اگر میز کے بارے میں کچھ دریافت ہونا ہے تو چند معطیات حس (مثلاً بادامی رنگ مستطیل شکل چکناپن وغیرہ) ہی کے ذریعہ سے ہوگا جنھیں ہم میز سے منسوب کرینگے۔ مگر بعض مسلّم وجوہ کی بنا پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ میز اور میز کے معطیات حس ایک ہی چیز ہیں

یا یہ کہ یہ معطیات حس میز کے خواص بلا واسطہ ہیں۔ پس اگر فرض کیجئے کہ حقیقی میز اگر واقعی کوئی ہستی ہے تو یہاں ان معطیات حس اور حقیقی میز کی اضافت کے باب میں ایک اہم اور نیا عُقدہ پیدا ہوتا ہے۔

ہم حقیقی میز کو (اگر اوس کا کوئی وجود ہو تو) ایک طبعی شئے کہینگے۔ گویا اب غور اسپر کرنا ہے کہ اشیائے طبعی اور معطیات حس میں کس قسم کی اضافت ہے۔ اور پھر جملہ اشیائے طبعیہ کے مجموع کو لفظ "مادہ" سے تعبیر کرینگے۔ غرضکہ ہمارے دونوں سوالوں کی بالآخر یہ صورت قرار پاتی ہے:-

(۱) آیا مادہ کوئی شے ہے؟

اور (۲) اگر ہے تو اوسکی ماہیت کیا ہے؟

بشپ بارکلے (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳) پہلا فلسفی تھا جسنے اس خیال پر اپنے دلائل شد و مد سے پیش کئے کہ جو چیزیں ہم کو بلا واسطہ محسوس ہوتی ہیں وہ اپنے وجود کے بارہ میں ہماری ذات سے مستغنی نہیں ہوتیں۔ متشککین[۱] و منکرین[۲] کے رد میں بارکلے کے "تین مکالمات" "ابین ہیلاس و فیلانس" یہ ثابت کرنے کے لئے لکھے گئے ہیں کہ مادہ کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اور عالم بجز تصورات اور اذہان کے کچھ نہیں۔ ہیلاس ابتک مادہ کا قائل تھا۔ لیکن فیلانس کے آگے اوس کی کوئی ہستی نہیں۔ فیلانس اوس غریب کو بڑی بے دردی سے تناقض آمیز بحثوں میں لاڈالتا ہے۔ اور لفظی چکروں میں پھانس کر اس صفائی سے مادہ کا انکار کرجاتا ہے کہ گویا عقل سلیم بھی اسی کے مقتضی تھی۔ فیلانس کی دلیلیں بہت مختلف نوعیت کی ہیں۔ اگر بعض قابل وقعت اور صحیح ہیں تو بعض الجھی ہوئی اور مبہم مگر بایں ہمہ اس کامیابی کا سہرا بارکلے ہی کے سر ہے کہ مادہ کا قابل انکار ہونا بغیر کسی لغویت کے ثابت کرلے گیا۔ اور ثابت کردیا کہ اگر کوئی شئے ہم سے مستغنی ہو کر

---

[۱] اس گروہ کا قدیم نام ہمارے ہاں "لا ادریین" ہے۔ مگر جدید لا ادریت کی صورتیں ایسی نوعیت کی ہیں کہ فی زمانا تشکیت کی اصطلاح خاصکر ترجمہ میں زیادہ عام فہم اور مفید ہوگی۔ یہ اصطلاح بھی فی الجملہ نئی نہیں ہے۔

[۲] جو وجود باری کے منکر ہیں۔ مترجم

صفحہ ۱۹

صفحہ ہستی پر استوار رہ سکتی ہے تو وہ ہمارے احساسات کی علت بلا واسطہ نہیں ہوسکتی مسئلۂ وجود مادہ سے دو نکتے متعلق ہیں جن کا واضح کرنا نہایت ضروری ہے۔

عموماً "مادہ" سے ہم "ضدِ ذہن" مراد لیا کرتے ہیں۔ یعنی وہ شئے جس سے فضا مملو ہے اور جو قطعاً خالی از عقل وشعور سمجھی جاتی ہے۔ بارکلے نے اکثر اسی معنی میں مادہ کے وجود کا انکار کیا ہے۔ یعنی وہ اسکا منکر نہیں کہ وہ معطیات حس جنھیں ہم اس میز کی علامات وجود شمار کرتے ہیں وہ درحقیقت کسی نہ کسی ایسی شئے کی نشانیاں ہیں جو ہم سے اپنے وجود کے باب میں مستغنی ہیں۔ وہ انکار اس بات سے کرتا ہے کہ یہ نشانیوں والی چیز غیر ذہنی ہے یعنی اوس کا شمار نہ ذہن میں ہے نہ کسی ذہن کے تصورات میں۔ بارکلے معترف ہے کہ کوئی نہ کوئی شئے ایسی ضرور ہے جو ہمارے اس کمرہ سے چلے جانے یا آنکھیں بند کرلینے کے بعد بھی یہاں بقید وجود باقی رہیگی۔ اور جس امر کو میز کے وجود سے تعبیر کیا جاتا ہے اوسی کی بدولت یہ گمان قائم کرنے کے اصلی وجوہ پیدا ہوتے ہیں کہ ہمارے نہ دیکھنے کی حالت میں بھی کوئی نہ کوئی شئے قائم ضرور رہتی ہے۔ مگر بارکلے کے نزدیک (میز کو دیکھنے میں) جو کچھ نظر آتا ہے اوس سے یہ (باقی ماندہ) شئے اپنی اصلیت کے لحاظ سے بالکلیہ مختلف نہیں ہوتی۔ اور فی الجملہ امر بینش سے بھی یکقلم مستغنی نہیں ہوتی گو ہماری ہی آنکھ سے دیکھے جانے پر اوس کے وجود کا دار و مدار نہیں۔ اس صورت سے اوسکی رائے بالآخر یوں قرار پاتی ہے کہ حقیقی میز کا وجود ذہن باری[1] میں تصور کی حیثیت سے باقی رہتا ہے۔ اس صفت کے تصور کو ہماری ذات سے پوری بے نیازی اور مطلوبہ دوام ناممکن العلم ہونے کے اس معنی میں حاصل ہے کہ اوس تک ہماری رسائی (جو دوسری صورت میں "مادہ" تک نہیں ہوسکتی تھی) قیاس سے ہوسکتی ہے۔ گو براہ راست اور بلا واسطہ ممکن نہیں۔

بارکلے کے بعد دوسرے فلاسفہ نے یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ اگرچہ یہ میز اپنے وجود کے لئے میری آنکھوں سے دیکھے جانے کی محتاج نہیں تاہم کسی نہ کسی ذہن کے ملاحظہ (یا کسی اور صورت سے ضابطۂ حس میں آنے) کی ضرور محتاج ہے۔ گو یہ لازمی نہیں کہ یہ ذہن خدا ہی کا ذہن ہو بلکہ اکثر ساری کائنات کا مجموعی ذہن متعلق ہو تب بھی یہی بات باقی رہیگی۔ بارکلے کی طرح یہ لوگ بھی

[1] ذہن باری لفظی ترجمہ ضرور ہے لیکن فلسفہ کی اصطلاح میں علم باری تعالےٰ کہتے ہیں ۱۲ ھادی

خاص کر اس وجہ سے یہ خیال رکھتے ہیں کہ انکے نزدیک بجز ذہنوں اور ذہنوں کے تصورات وتاثرات کے کم از کم ہماری دانست میں کوئی شئے درحقیقت ہو ہی نہیں سکتی۔ یہ فلاسفہ اپنی رائے کی حمایت میں جو دلیل پیش کرتے ہیں وہ کچھ اس طرح پر بیان ہو سکتی ہے۔ "جو کچھ خیال میں آسکتا ہے وہ صاحب خیال کے ذہن میں آیا ہوا تصور ہے۔ پس ذہن کے تصورات کے علاوہ کوئی شئے خیال میں آہی نہیں سکتی۔ لہذا اور کوئی چیز ناممکن التصور ہے اور جو ناممکن التصور ہے وہ موجود نہیں ہو سکتا"۔

میری رائے میں اس استدلال میں مغالطہ ہے۔ مزید یہ کہ اس کے پیش کرنے والے کبھی اس کو اس اجمال واختصار کے ساتھ زبان پر نہیں لاتے۔ مگر چاہے صحیح ہو یا نہ ہو کسی نہ کسی عنوان سے عام طور پر یہ دلیل پیش ضرور ہو چکی ہے۔ اور بہت سے فلسفیوں بلکہ شاید جمہور فلاسفہ کا یہ مقولہ رہا ہے کہ سوائے ذہنوں اور ذہن کے تصورات کے کوئی شئے حقیقی نہیں۔ یہ گروہ تصوریین کا کہلاتا ہے۔ یہ لوگ جب مادہ کی تشریح کرتے ہیں تو یا بارکلے کی طرح کہتے ہیں کہ مادہ بجز تصورات کے کچھ نہیں ہے۔ اور یا لائبنز (۱۶۴۶-۱۷۱۶) کی تقلید میں فرماتے ہیں کہ جو کچھ مادہ کی شکل میں نمودار ہوتا ہے وہ دراصل ناکمل ذہنوں کا مجموعہ ہے۔

لیکن یہ فلاسفہ گو مادہ یعنی ضد ذہن کے منکر ہیں تاہم ایک معنی میں مادہ کے وجود کا اقرار بھی کر رہے ہیں۔ یاد ہوگا کہ ہم نے پہلے دو سوال کئے تھے (۱) آیا کوئی حقیقی میز موجود ہے؟ اور (۲) اگر ہے تو اوسکی ماہیت کیا ہو سکتی ہے؟ اب بارکلے اور لائبنز دونوں قایل ہیں کہ حقیقی میز موجود ہے مگر بارکلے اوسکو خدا کے تصورات کا مجموعہ قرار دیتا ہے اور لائبنز اوسکو ارواح کی نوآبادی بتاتا ہے۔ یعنی ہمارے پہلے سوال کا جواب دونوں اثبات میں دیتے ہیں اور عام لوگوں سے اونکا اختلاف بس دوسرے سوال کے جواب میں کھلتا ہے سچ پوچھئے تو حقیقی میز کا وجود تقریباً تمام فلاسفہ متفق اللفظ ہو کر تسلیم کر لینگے۔ اون میں سے تقریباً ہر فرد مقر ہوگا کہ ہمارے معطیات حس (رنگ شکل چکناپن وغیرہ) خواہ ہماری ذات پر کتنا ہی دارومدار کیوں نہ رکھتے ہوں اونکا واقع ہونا ہی کسی ایسی ہستی کے وجود پر دال ہے کہ جو ہم سے بے نیاز اور غالباً ہمارے معطیات حس سے قطعاً مختلف ہے۔ اور پھر جب کبھی ہم حقیقی میز سے مناسب تعلق پیدا کرتے ہیں تو معاً وہی ہستی ان معطیات حس کو (علت ہونیکی حیثیت سے) پیدا کرنا شروع کر دیتی ہے۔

یہ مسئلہ (کہ حقیقی میز کا وجود ضرور ہے خواہ اوس کی اصلیت کچھ ہی ہو) جسپر فلاسفہ کا اتفاق ہے غایت درجہ اہم ہے اور قبل اسکے کہ حقیقی میز کی اصلیت پر غور کیا جائے مناسب ہوگا کہ اس اتفاق رائے کے وجوہ پر ایک نظر ڈال لی جائے۔ پس ہم اگلے باب کو اسی بحث کے لئے وقف کر دینگے کہ حقیقی میز کے موجود ہونے پر کیا دلیلیں پیش ہو سکتی ہیں۔

مگر بہتر ہے کہ اب آگے بڑھنے سے پہلے اس پر بھی دم بھر کے لئے غور کر لیا جائے کہ ابتک ہمکو کیا دریافت ہوا۔ یہ بات ظاہر ہے کہ اگر کوئی معمولی شے لیجیے جس کا بذریعۂ حواس علم میں آنا فرض کیا جا سکے تو اس صورت میں ہمارے حواس ہم پر وہ راز بلا واسطہ آشکارا نہ کر سکینگے جو یہ شے (ہم سے بے نیاز ہونے کی حیثیت سے) پنہاں رکھتی ہے۔ بلکہ یہ حواس ہمکو فقط اون چند معطیاتِ حس سے آشنا کر سکینگے جن کا دار و مدار (جہانتک ہمارا قیاس ہوتا ہے) ہمارے اور اوس شے کے تعلق باہمی پر ہے۔ لہذا جو کچھ ہمیں براہ راست دکھائی دیتا یا محسوس ہوتا ہے وہ محض "ظاہر"[1] ہی "ظاہر" ہے جسے ہم صرف کسی پس پردہ حقیقت کی علامت سمجھتے ہیں۔ لیکن اگر حقیقت ویسی نہ ہو جیسی کہ ظاہر ہوا کرتی ہے تو ہمارے پاس یہ دریافت کرنے کا کیا ذریعہ ہوگا کہ آیا حقیقت کا کوئی وجود ہے اور اگر ہے تو اوس کی حقیقت پہچاننے کی بھی کوئی سبیل ہو سکتی ہے؟

ایسے سوالات عقل کو دنگ کر دیتے ہیں اور یہ نہیں سمجھ میں آتا کہ اس ضمن میں عمدہ سے عمدہ مفروضات کیونکر باطل ہو جایا کرتے ہیں۔ اسی طرح ہماری معمولی میز جو ابتک ہماری خیال آرائیوں کیلئے ذرا بھی محرک نہ تھی اب طرح طرح کے حیرتناک امکانات سے بھرا ہوا ایک معمّا نظر آتی ہے۔ بس ایک بات جو اس میز کی بابت معلوم ہوئی وہ یہ ہے کہ اوس کا ظاہر اور باطن ایک نہیں اب اس رکیک نتیجہ تک پہنچ چکنے کے بعد ہم کو پورا اختیار حاصل ہے کہ جسقدر چاہیں قیاسی گھوڑے دوڑایا کریں۔ لائبنٹز اسی میز کو بہت سی روحوں کی نوآبادی کہتا ہے۔ بارکلے اسکو ذہن باری کا ایک تصور قرار دیتا ہے۔ علوم طبعیات جو اپنے اعجوبہ پن میں شاید ہی کچھ کم نکلیں مدعی ہیں کہ یہ نہایت پر اضطراب قسم کی برق پاش بوچھاروں کا ایک عظیم الشان مجموعہ ہے!

[1] ظاہر ترجمہ ہے مگر اصطلاحاً شہود کہنا مناسب ہے۔ ۱۲ ہادی

ان عجیب امکانات کو دیکھکر شک ہوتا ہے کہ شاید اس میز کا کوئی وجود ہی نہ ہو ہماری خواہش کے مطابق فلسفہ اگر اتنے سوالات کا جواب دینے سے قاصر ہے تو کم از کم انہی سوالات کے پوچھنے پر ضرور قادر ہے جس سے دنیا کے مذاق پر جلا ہوا اور وہ عجائب وغرائب عالم آشکار ہو جائیں جو روزمرہ کی ادنیٰ ادنیٰ سی بات میں صورت راز پنہاں ہیں۔

باب دوم

مادّے کا وجود

اس باب میں سوال یہ درپیش ہے کہ مادہ کا موجود ہونا کسی معنیٰ سے درست ہے یا نہیں اگر پھر میز کو مثال میں لیجئے تو آیا وہ بالذات اصلی ہے اور ہماری آنکھ سے اوجھل ہو جانے پر بھی برقرار رہتی ہے یا یہ کہ اوس کی ہستی محض خواب و خیال ہے اور ہماری ہی کشت توہم کی پیداوار ہے جو صرف ایک خواب گراں کے اثنا میں پائی جاتی ہے؟ یہ سوال ہمارا اہم ترین سوال ہے کیونکہ اگر ہم کسی شئے کا مستقل الوجود ہونا یقیناً نہیں مان سکتے تو اپنے ایسے دوسرے آدمیوں کے جسموں کا وجود مستقل رکھنا بھی کوئی یقینی امر نہیں مانیں گے۔ اور اس صورت میں دوسروں کے ذہن کے باب میں تو ہماری زبان سے کچھ نکل ہی نہیں سکتا کیونکہ اونکے ذہنوں کو دریافت کرنے کے ذرائع اونکے جسم ہی کے اعتبار سے دستیاب ہو سکتے ہیں۔ پس اگر ہم چیزوں کا بالیقین مستقل الوجود ہونا تسلیم نہیں کرتے تو اس حالت میں گویا جہان بھر سے کنارہ کش ہو کر فقط ہم ہی ہم رہ جاتے ہیں۔ یعنی یہ کہ بیرونی دنیا محض خواب و خیال ہوئی جاتی ہے اور ہمارے سوا کسی شئے کا وجود ہی نہیں رہتا۔ یہ ایک نہایت ناگوار امکان ہے۔ لیکن اگر اسکے باطل ہونیکا کوئی بیّن ثبوت نہیں پیش کیا جا سکتا تو اسکو درست تسلیم کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں نکلتی۔ اس باب میں ہم کو اسی بات کی توجیہ کرنا ہے۔

مشتبہ معاملات میں پڑنے سے پہلے ایک ایسے مرکز کی گویا تعیین کر لینا چاہئے جہاں سے آگے بڑھنے میں آسانی ہو۔ گو ہم میز کے طبعی وجود کو شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں لیکن اپنے معطیات کے موجود ہونے میں ذرا بھی شک کی گنجائش نہیں پاتے جن کے سبب سے میز کا ہونا دریافت ہوا ہے۔ ہم اس میں کوئی بات شک کے لائق نہیں دیکھتے کہ میز پر نظر ڈالنے سے ہم پر ایک قسم کا رنگ اور ایک شکل آشکار ہوتی ہے اور دبانے سے ایک خاص قسم کی سختی محسوس ہوتی ہے۔ ان باتوں کا تعلق جہانتک نفسیات سے ہے ہم کوئی بحث نہ کرینگے۔ مگر سچ یہ ہے کہ چاہے او

جس بات میں شک کی گنجائش نکل سکتی ہو ہمارے تجارب بلا واسطہ میں سے کم از کم بعض کا قابل اعتبار ہونا قطعاً یقینی ہے۔

صفحہ ۲۰ ڈیکارٹ (۱۵۹۶-۱۶۵۰) جو فلسفۂ جدید کا بانی ہوا ہے ایک طریقہ ایجاد کر گیا ہے یعنے اصول شک کرنے کا جو اب بھی سود مند اور کارآمد ہو سکتا ہے۔ وہ اس بات پر آکر اڑ جاتا ہے کہ جب تک کوئی بات قطعی طور پر اور صاف صاف سچی نہ معلوم ہونے لگے گی اسوقت تک اوس کو کسی طرح باور نکرونگا۔ جہاں تک گنجائش دیکھونگا ہر چیز میں شک کرتا چلا جاؤنگا اور اوس وقت تک باز نہ آؤنگا جبتک کوئی خاص وجہ شک کو ترک کرنے کی نہ نکل آئے اس طریقہ سے رفتہ رفتہ وہ قائل ہو جاتا ہے کہ جس شئے کا وجود قطعاً یقینی ہے وہ اپنی ذات ہے وہ پہلے ہی سے گویا ایک خبیث دیوزاد کا وجود فرض کر لیتا ہے کہ جو اپنی شیطنت سے بے اصل چیزوں کو اصلیت کا جامہ پہنا کر دنیائے حواس میں پیش کرتا رہتا ہے۔ بیشک ایک ایسے خبیث کا وجود قرینہ سے بہت بعید معلوم ہوتا ہے۔ مگر امکان سے پھر بھی باہر نہیں۔ اور بدیں وجہ حواس کے ذریعہ سے جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہو اونکو شک کی نگاہ سے دیکھنا آسان ہے۔

مگر ڈیکارٹ کو خود اپنے وجود میں شک کرنا ناممکن ہو جاتا ہے کیونکہ اگر اپنا ہی وجود نہ ہو تو یہ خبیث دغا کس کو دے گا؟ جس کسی کو شک کرنا ہے پہلے اوسکو موجود ہونا چاہئے۔ تجربہ چاہے جس قسم کا ہو اوسی وقت ممکن ہے جب کوئی تجربہ کرنے والا بھی ہو۔ اس صورت سے ڈیکارٹ کو اپنے وجود کا یکایقین ہو جاتا ہے "من می اندیشم پس من ہستم" یہ اوس کا قول ہے یعنی میرا سوچنا ہی میرے وجود کی دلیل ہے۔ اور اسی تیقن کی بنیاد پر پھر اوس نے معلومات کی وہ دنیا تعمیر کرنا شروع کر دی ہے جسے اوس نے اسی شک کی منجنیق سے پاش پاش کر ڈالا تھا اپنا طریقۂ شک ایجاد کر کے اور اپنی ذہنی باتوں کا سب سے زیادہ وثوق مان کے اوس نے واقعی فلسفہ کی بڑی خدمت انجام دی جس سے ابتک طالبان فلسفہ کو مدد ملتی ہے۔

صفحہ ۲۹ لیکن ڈیکارٹ کے دلائل سے کام لینے میں تھوڑی سی احتیاط شرط ہے "میں سوچتا ہوں۔ لہذا میں ہوں" اس قول میں جو مفہوم ادا کیا گیا ہے وہ امر یقینی سے کسی قدر سوا ہے بظاہر اسباب یہ بالکل یقینی سمجھا جائے گا کہ ہم جو کل تھے وہی آج بھی ہیں۔ اور ایک معنی سے واقعہ بھی در اصل یہی ہے۔ لیکن "نفس" حقیقی تک رسائی حاصل کرنا بھی اوتنا ہی دشوار ہے جتنا کہ میز کو دریافت کرنا۔ بلکہ نفس کی صورت میں تو اوس قطعی اور پوری طرح قائل کر دینے

والے تیقن کی شان بھی نہیں پیدا ہوتی جو جزئی تجربوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ جب میں اپنی میز کیطرف دیکھتا ہوں اور ایک قسم کا بادامی رنگ نظر آنے لگتا ہے تو اس حالت میں جو امر قطعی طور پر متیقن ہو جاتا ہے وہ یہ نہیں ہے کہ "میں ایک بادامی رنگ دیکھ رہا ہوں" بلکہ صرف یہ کہ "ایک بادامی رنگ دیکھا جا رہا ہے" اس سے بیشک کسی بادامی رنگ کے دیکھنے والے کا وجود لازم آتا ہے لیکن وہ کم و بیش دائمی شخصیت جو لفظ "میں" سے عبارت کیجاتی ہے ہرگز لازم نہیں آتی جہانتک یقین بلاواسطہ کا تعلق ہے ممکن ہے کہ جو ذات اس بادامی رنگ کو ملاحظہ کرتی ہے اسقدر عارضی ہو کہ لمحہ بھر کے بعد کے تجربہ میں وہ، وہ نہ رہے۔

پس وہ فقط ہمارے جزئی خیالات و تاثرات ہی ہیں جنھیں وثوق اولی کا درجہ حاصل ہو سکتا ہے۔ اور یہ بات ہمارے خلقی اوراکات کی طرح ہمارے خواب اور اختلال حواس کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے۔ مثلاً اگر خواب یا بیداری میں ہمکو کبھی بھوت کی شکل نظر آئے تو اس اثنا میں وہ احساسات واقعی پیدا ہونگے جنھیں ہم پیدا ہوتے ہوئے معلوم کرتے ہیں۔ مگر متعدد وجوہ کی بنا پر فقط اتنا مان لیا گیا ہے کہ ایسی صورتوں میں ہمارے احساسات کسی طبعی وجود پر مبنی نہ ہونگے۔ پس اوس امر تیقن سے جو ہمارے ذاتی تجربات کے علم سے ہر حال میں متعلق ہے اس نوعیت کے غیر معمولی واقعات زندگانی کو مستثنےٰ کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ غرضکہ یہاں ہم کو وہ اصولی مرکز خواہ اوس کی اہمیت کچھ ہو یا نہ ہو ملا جاتا ہے جہاں ہمکو اپنی تلاش مقصود کے لئے قدم اٹھانا چاہیئے۔

اب جو مسئلہ در پیش ہے وہ یہ ہے :۔ مانا کہ ہم اپنے معطیات حِس پر پورا اعتبار رکھتے ہیں۔ لیکن کیا ہم کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ ان معطیات حس کو اون چیزوں کی علامت مان لیں جو اشیائے طبعی کے نام سے موسوم ہیں؟ ہم وہ معطیات حس کل گنا چکے جنھیں قدرتی طور پر اپنی میز سے متعلق قرار دیتے تھے۔ لیکن ذات میز کی بابت جتنا چاہئے تھا اوس میں سے کچھ بھی ہم نے بیان کیا ہے؟ کوئی شئے وہاں فی نفسہ ایسی بھی ہے جو من قبیل ہمارے معطیاتِ حس کے نہ ہو؟ یعنی ہمارے کمرہ سے چلے جانے پر بھی باقی رہنے والی ہو؟ اگر معمولی سمجھ سے کام لیکر اسکا جواب دیا جائے تو بغیر پس و پیش کے اثبات ہی میں ہوگا۔ ایسی چیز جس کی خرید و فروخت ہو سکے، جو اپنی جگہ سے ہٹائی جا سکے جسپر پوشش ڈالی جا سکے وہ ہمارے معطیات کا ایک مجموعۂ محض نہیں قرار دی جا سکتی۔ اگر پوشش سے وہ پوری طرح ڈھنک

جائے تو اوس کے معطیات حس کا پتا تک نہ چلیگا ۔ اگر اوسکی ترکیب تمامتر معطیات حس ہی سے ہوئی ہوتی تو اس صورت میں اوس کا وجود ختم ہو جاتا اوسکی پوشش ہوا میں معلق رہجاتی اور میز کی جگہ پر پوشش کا قائم رہنا فقط معجزہ کے ذریعہ سے ممکن ہو سکتا ۔ ایسی باتیں بالکل لغو معلوم ہوتی ہیں ۔ لیکن جو شخص فلسفی بننا چاہے اوس کو اس قسم کی لغو باتوں سے گھبرانا نہ چاہئے

۳ معطیات حس کے ساتھ ساتھ ایک طبعی شئے کی تلاش کی حاجت محسوس ہونے کا ایک بہت بڑا سبب یہ ہے کہ متفرق لوگوں کے لئے ایک صاف شئے مشترک کا وجود درکار ہوتا ہے جب کھانے کی میز کے اطراف دس آدمی بیٹھے ہوں تو یہ فرض کرنا بالکل خلاف عقل ہوگا کہ اون سب کو ایک ہی میز پوش ایک ہی کانٹے ایک ہی چھریاں چمچے گلاس وغیرہ نہیں دکھائی دیتے ۔ گر معطیات حس ہر شخص کی ذات کیساتھ الگ الگ مخصوص ہیں ۔ یعنی جو کچھ بلاواسطہ ایک شخص کے پیش نگاہ ہو وہ بلاواسطہ دوسرے کے پیش نگاہ نہیں ہو سکتا ۔ ہر شخص قدرے مختلف نظر سے دیکھتا ہے اور اس وجہ سے ہر ایک کو یہ منظر مختلف انداز سے نظر آتا ہے ۔ پس اگر یہ چیزیں مستقل بالذات اور منظر مشترک کے طور پر ہو سکتی ہیں جو کسی نہ کسی معنی میں کئی آدمیوں کے علم میں آسکیں تو شخصی اور جزئی معطیات حس کے ماورا کچھ ضرور موجود ہونا چاہئے ۔ اب سوال یہ ہے کہ ایسی بے لاگ اور مشترک موجودات کے ہونے کا کیا ثبوت ہے ؟ ۔

قدرتی طور پر اسکا پہلا جواب یہ نظر آتا ہے کہ اگرچہ ہماری میز مختلف لوگوں کو مختلف طرحوں پر دکھائی دیتی ہے تاہم نگاہ کرتے وقت سب کو کم و بیش ایک ہی قسم کی چیزیں نظر آتی ہیں اور منظر کے اندرونی فروق کا دارومدار صرف دیکھنے والوں کے طرز نظر اور روشنی کے الٹ پھیر پر ہے ۔ جس سے ظاہر ہے کہ ایک مستقل شئے موجود ہے جو اُن مختلف لوگوں میں سے ہر ایک کے معطیات حس کی تہ میں پوشیدہ ہے ۔ میں نے سابق صاحب خانہ سے یہ میز خریدی تھی ۔ میں مرحوم سے مرحوم کے معطیات حس تھوڑے سے خرید سکتا تھا جو اون کے غائب ہوتے ہی فنا ہو گئے ! میں جو کچھ خرید سکتا تھا اور فی الواقع جو خریدا وہ میز کے مالک سابق کے سے معطیات حس حاصل کرنے کی ایک بااعتبار توقع تھی ۔ پس واقعہ دراصل یہ ہے کہ ایسی صورتوں میں مختلف لوگوں کے متعلقہ معطیات حس ایک ہی جنس کے ہوا کرتے ہیں نیز ہر شخص ایک معلوم جگہ پر گو مختلف اوقات میں ایک ہی جنس کے معطیات حس رکھتا ہے ۔ اور اسی سبب سے ہم سمجھتے ہیں کہ معطیات حس کے ماوراء کوئی مستقل اور مشترک شئے بھی ہے جو

مختلف اوقات اور مختلف اشخاص کے لئے خاص خاص معطیات حس پیدا کرتی رہتی ہے۔

صفحہ ۳۲ اب جس حد تک کہ نتائج بالا کا دار و مدار دوسرے اشخاص کا وجود بلا ثبوت مان لینے پر ہے اوس حد تک اس گفتگو میں ایک طرح کا دور لازم آتا ہے۔ کیونکہ دوسرے لوگوں کی نیابت میرے آگے اگر کسی چیز نے کی ہے تو خاص خاص قسم کے معطیات حس (مثلاً اون کی بولی کی آواز اور اون کی دید وغیرہ) نے کی ہے۔ اگر طبعی اشیا کے وجود کو اپنے معطیات حس سے مستغنی باور کرنے کی کوئی وجہ نہ نکلے تو یہ تسلیم کرنے کی بھی کوئی وجہ نہ ہوگی کہ دوسرے لوگ میرے عالم خواب کے علاوہ اور بھی کہیں موجود ہیں۔ پس چیزوں کو اپنے معطیات حس کی محتاجی سے مبرا ثابت کرنے میں ہمارے نزدیک دوسرے لوگوں کی شہادت قابل سماعت نہیں۔ کیونکہ اس شہادت میں خود ہمارے معطیات حس شامل اور رتا وقتیکہ ہمارے معطیات حس کا ہم سے مستغنی چیزوں کی علامت ہونا پایۂ ثبوت کو نہ پہنچ جائے دوسرے لوگوں کے تجربات کا وجود منتج نہیں ہوتا۔ لہذا (اگر ممکن ہو تو) ہمیں اپنے خالص شخصی تجربات کے وہ خصائص ڈھونڈھ لینا چاہییں جو ہماری ذات اور ذاتی تجربات سے متغائر چیزوں کے وجود کا ثبوت بہم پہنچائیں یا کم از کم اس ثبوت کی صلاحیت رکھتے ہوں۔

ایک حیثیت سے تو یہ مان لینا پڑتا ہے کہ اپنی ذات اور ذاتی تجربات کے علاوہ کوئی شے پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچ سکتی۔ اس دعوے میں کوئی منطقی نقص نہیں پایا جاتا کہ دنیا فقط میرے تخیلات و تاثرات و حواس سے عبارت ہے باقی ہر چیز بجز وہم کے کچھ نہیں۔ خواب میں نہایت شگفتہ مناظر دیکھنے میں آسکتے ہیں۔ مگر جب آنکھ کھلتی ہے تو سمجھ میں آجاتا ہے کہ یہ نظارہ ایک خیال خام تھا۔ یعنی اثنائے خواب میں جو معطیات حس پیدا ہوئے تھے وہ اوس قسم کے نہ تھے کہ جن سے عادتاً چیزوں کا وجود قیاس کیا جاتا ہے۔ (یہ سچ ہے کہ اگر طبعی دنیا کا وجود تسلیم ہے تو کچھ بعید نہیں کہ کسی خواب کے معطیات حس طبعی بھی ہوں۔ مثلاً یہ ممکن ہے کہ دروازوں کی کھٹ پٹ سے خواب میں بحری جنگ کا سماں بندھ جائے۔ لیکن گو اس صورت میں میرے معطیات حس کا سبب ضرور طبعی ہے۔ تاہم ان سے مطابقت رکھنے والی کوئی طبعی شئے موجود نہیں۔) یہ فرض کر لینا کہ زندگی تمام تر خواب و خیال ہے اور ہر پیش آنے والی چیز ہمارے ذہن کی پیدا کردہ ہے اس میں کوئی بات محال عقلی نہیں کہی جا سکتی۔ لیکن اگر یہ محال

نہیں تو اس کو یوں سمجھنے کی بھی کوئی وجہ نہیں نکلتی۔ بلکہ کہنا چاہئے کہ ہمارے حالات زندگانی پر یہ امر اوتنی سہولت سے ٹھیک نہیں اترتا جیسے عقل سلیم کا یہ دعویٰ کہ ایسی چیزیں درحقیقت موجود ہیں جو اپنے وجود کے بارہ میں ہم سے مستغنی ہیں اور جن کی تاثیر ہمارے احساسات کی علت ہوتی ہے۔

صفحہ ۲۳ طبعی اشیا کا وجود تسلیم کرنے میں جو سادگی کی شان ہے وہ ابھی ظاہر ہو جائے گی اگر اس کمرہ کے کسی گوشہ میں ایک بلی دکھائی دے جو پھر دوسرے گوشہ میں بھی نظر آئے تو قدرتی طور پر خیال ہوگا کہ وہ ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ میں چلی گئی۔ اور ایسا کرنے میں اوسے سلسلہ وار کئی مقامات طے کرنا پڑے۔ لیکن اگر وہ میرے معطیات حس کا صرف ایک مجموعہ ہوتی تو جہاں جہاں میں نے اوسکو نہ دیکھا ہوتا وہاں اوس کا وجود کبھی نہ ہوا ہوتا۔ اور اس صورت میں ماننا پڑے گا کہ میرے نہ دیکھتے ہونے کی حالت میں اوس کا وجود مفقود ہو گیا تھا لیکن جوں ہی میں نے اوسکو پھر دیکھا معًا وہ سطح وجود پر اوچھل کے آگئی۔ عام اس سے کہ میں دیکھتا ہوں یا نہ دیکھتا ہوں اگر اس بلی کا وجود ہے تو تجربہ بتاتا ہے کہ دو غذاؤں کے بیچ میں وہ کیونکر بھوکی ہوتی ہوگی۔ اب اگر دیکھنا موقوف کر دینے سے وہ فنا ہو جاتی ہے تو یہ ایک عجیب بات ہوگی کہ حالت فنا میں بھی اوس کو اوتنی دیر میں بھوک لگ آیا کرے جیسے بقید وجود ہونے میں۔ اور اگر یہ بلی فقط میرے معطیات حس سے عبارت ہے تو وہ بھوکی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ سوائے اپنی بھوک کے میرے لئے کسی کی بھوک معطیۂ حس قرار نہیں پا سکتی۔ پس میرے آگے بلی کی نیابت کرنے والے معطیات حس جن سے بھوک کا ظاہر ہونا ایک معمولی سی بات معلوم ہوتی تھی بالآخر ایک ناقابل توجیہہ امر بنکر رہجاتے ہیں۔ خاصکر جبکہ معطیات حس کو محض حرکات و سکنات اور مختلف الوان کے دھبوں سے تعبیر کیجئے جنکے لئے بھوک لگنا ایسا ہی ہے جیسے کسی مثلث کا گیند کھیلنے لگنا؟

لیکن اس بلی والی مثال میں جو دقتیں پیش آتی ہیں اون دقتوں کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں ہیں جو ایک انسان کی صورت میں پائی جائینگی۔ انسان جب باتیں کرتا ہے (یعنی جب ہم ایک خاص قسم کی آوازیں سنتے ہیں جو خیالات سے وابستہ مانی جاتی ہیں نیز اس کے ساتھ ہونٹوں کا حرکت کرنا اور بشرہ کے مظاہر مشاہدہ کرتے ہیں) تو چونکہ ہم خود اسی طرح آوازیں پیدا کرنے کے عادی ہیں اسلئے یہ فرض کرنا بھی دشوار معلوم ہوتا ہے کہ ان اداؤں سے خیالات کا

اظہار نہیں ہو رہا ہے۔ اگرچہ یہی صورت بلاشک خواب کی حالت میں بھی پیش آتی ہے جبمیں ہم دوسرے لوگوں کا وجود ماننے میں سراسر غلطی پر ہوتے ہیں۔ مگر خواب میں ہر بات کم و بیش اسی عالم کی تجویز کردہ ہوتی ہے جسے ہم عالم بیداری کہتے ہیں۔ بلکہ اگر ایک طبعی دنیا کا وجود تسلیم کر لیا جائے تو خوابوں کی توجیہ بھی سائنس کی رو سے ممکن ہے۔ پس ہر اصول سادگی کا مقتضا یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہم اپنے اس قدرتی خیال پر قائم رہیں کہ ہمارے اور ہمارے معطیات حس کے علاوہ بھی واقعی کچھ چیزیں ضرور ہیں جو اپنے وجود کے لئے ہمارے ادراک کی محتاج نہیں۔

صفحہ ۳۷ مگر یہ بھی یاد رکھنے کی بات ہے کہ ہم دلیلوں کی بنا پر بیرونی دنیا کے وجود کے قائل نہیں ہوئے ہیں بلکہ یہ عقیدہ اوسی وقت سے آجاتا ہے جب سے کہ ہم غور کرنے کی صلاحیت محسوس کرتے ہیں۔ یہ وہی عقیدہ ہے جسکو عقیدۂ جبلی کے نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے اس عقیدہ میں شک کو دخل دینے کی کوئی وجہ بجز اسکے نہ تھی کہ کم از کم بینائی کی صورت میں ہم اپنے معطیات حِس ہی کو مستقل بالذات اشیاء قرار دیے ہوئے تھے حالانکہ دلائل سے واضح یہ ہوتا ہے کہ معطیات حِس اور مستقل بالذات چیزیں ایک نہیں ہیں۔ لیکن ایک طرح پر اس دریافت سے ہمارے اس جبلی عقیدہ کو کوئی صدمہ نہیں پہنچتا کہ ایسی چیزیں ہیں جو ہمارے معطیات سے مطابقت رکھتی ہیں۔ یہ امر گو قوت لامسہ کے بارہ میں کچھ عجیب سا معلوم ہوتا ہے لیکن جہانتک سونگھنے چکھنے اور سننے کا تعلق ہے ذرا بھی حیرت انگیز نہیں۔ اب چونکہ اس عقیدہ سے کسی قسم کی زحمت نہیں پیدا ہوتی بلکہ تجربوں کی تشریح اور ترتیب میں مدد ملتی ہے اس لیے اس سے انحراف کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ پس اس بنا پر اگرچہ خواب کی مثال پیش نظر ہونے کے باعث دل میں تھوڑا سا شک جاگزیں ہو گیا ہے ہم یہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ خارجی دنیا حقیقۃً موجود ہے اور اپنے وجود کے لیے تمام تر ہمارے رواں اور ادراکات پر دار و مدار نہیں رکھتی۔

اس میں شک نہیں کہ اس نتیجہ کی دلیل ویسی قوی نہیں ہے جیسی کہ چاہیے۔ ایسی دلیلوں کو فلسفیانہ مذاق کی بعض دلیلوں کا سچا نمونہ سمجھنا چاہیے۔ لہذا مناسب ہوگا کہ اس دلیل کی معقولیت اور عام خصائص پر ایک نظر ڈال لی جائے۔ علم کو سرتاسر جبلی عقائد پر لازماً مبنی ہونا چاہیئے۔ اگر اسکی یہی بنا اکھڑ جائے تو کچھ باقی نہیں رہتا۔ لیکن ہمارے بعض جبلی عقیدے

دوسرے جبلی عقیدوں کے بہ نسبت زیادہ پختہ ہوتے ہیں۔ اور ان میں سے بعض عقائد ایسے بھی ہیں جو عادات اور ائتلافی تعلقات کے نشوونما سے اون عقائد کے ساتھ گھل مل جاتے ہیں جو خود فی الواقع جبلی نہیں لیکن غلطی سے جبلی شمار ہونے لگتے ہیں۔

فلسفہ کو چاہیے کہ جبلی عقائد کی افضلیت ثابت کرے۔ اس ضمن میں ابتدا اون عقائد صفحہ ۴۰
سے ہونا چاہیئے جو سب سے زیادہ قوی ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک کو حتی الوسع الگ الگ اور بیکار خیالات کی آمیزش سے معرا پیش کرنا چاہیے۔ مگر یہ لحاظ رہے کہ ہمارے مجموعۂ عقائد کی بالآخر جو صورت قرار پائے اوس میں سے کوئی عقیدہ دوسرے عقیدوں سے متصادم نہ پایا جائے بلکہ یہ مجموعہ ایک ترتیب یافتہ نظام کی حیثیت اختیار کرے۔ کسی جبلی عقیدہ کو رد کرنے کی بجز اس کے کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ وہ دوسرے عقائد جبلیہ کے خلاف پڑتا ہے۔ پس اگر اسی اصول سے کوئی نظام عقائد پیدا ہو جائے تو یقیناً قبول کرنے کے لائق ہوگا۔

یہ امکان بے شک باقی رہتا ہے کہ ہمارے بعض عقائد کی طرح کل عقائد خطا پر مبنی ہوں اور اس وجہ سے جملہ عقائد میں شک کا شائبہ ضرور شامل رہنا چاہیے۔ مگر بجز اس کے ہم کو دوسرے عقائد کا پاس ہو ہمارے لیے کسی عقیدہ کے مسترد کرنے کی کوئی وجہ نہیں نکلتی۔ چنانچہ اپنے عقائد اور ان عقائد کے نتائج کو ترتیب دینے اور اون میں سے جائز ترین عقائد کا لحاظ کر چکنے کے بعد ضروری کتر بیونت کر کے ہم اپنی علمیت کا ایک ایسا باقاعدہ اور باترتیب نظام نکال سکتے ہیں جو صرف جبلی عقائد کی بنیاد پر قائم ہو۔ اس میں گو غلط رائی کی گنجائش پھر بھی باقی رہتی ہے تاہم اس گنجائش کو اس نظام کے عناصر کے باہمی تعلقات و نیز ہمارا انتقادانہ تفحص بہت کچھ گھٹا سکتا ہے۔

فلسفہ کے ذریعہ سے کم از کم اتنی خدمت تو ضرور انجام پا سکتی ہے۔ اور اکثر فلاسفہ (چاہے وہ صفحہ ۴۱
راستی پر ہوں یا گمراہ) کہتے ہیں کہ فلسفہ اس سے زیادہ بھی بہت کچھ کر سکتا ہے۔ اون کے نزدیک فلسفہ کے ذریعہ سے ہم وہ معلومات حاصل کر سکتے ہیں جو کسی دوسری طرح ممکن نہیں یعنی جو تمام عالم پر حاوی ہوں اور جو تعلق حقیقت اقصے کی اصلیت سے رکھتے ہوں۔ اب خواہ واقعہ یہ ہو یا نہ ہو لیکن ہم نے جو ادنیٰ خدمت پیش کی ہے وہ یقیناً فلسفہ کے ذریعہ سے انجام پا سکتی ہے۔ اور لاریب اون لوگوں کیلئے بھی بہت ہے جنھوں نے معمولی سمجھ کا کافی و شافی ہونا شک کی نگاہ سے دیکھنا شروع کر دیا ہے۔ بلکہ فلسفیانہ مسائل کے حل میں جو محنت شاقہ درکار ہوتی ہے اوسکی داد اسی سے مل جائے گی۔

باب سوم

مادہ کی اصلیت

پچھلے باب میں اگرچہ دلائل سے ثابت نہیں ہوا مگر تسلیم کیا جا چکا ہے کہ معطیات حس کا صفحہ ۴۴
درحقیقت کسی ایسے وجود کی علامت ہونا جو ہم سے اور ہمارے ادراکات سے مستغنی ہے ایک قرین عقل بات ہے۔ گویا میں نے طے کر لیا ہے کہ (میز والی مثال میں) ماورا رنگ۔ سختی اور آواز وغیرہ کے جن سے میز کی ہستی مجھ پر آشکار ہوتی ہے کوئی اور چیز بھی موجود ہے جس کی یہ سب نشانیاں ہیں۔ اگر میں اپنی آنکھیں بند کر لوں تو رنگ فنا ہو جائے۔ ہاتھ میز پر سے ہٹاؤں تو سختی کا احساس جاتا رہے۔ اور اگر سر انگشت سے میز کو رگڑنا بند کر دوں تو گھسنے کی آواز بھی موقوف ہو جائے۔ لیکن اسپر بھی میں یہ نہ سمجھونگا کہ ان سب باتوں کو موقوف کر دینے سے میز معدوم ہو جائے گی۔ برخلاف اسکے خیال یہ ہوگا کہ آنکھیں کھولدینے ہاتھ دوبارہ میز پر رکھدینے اور انگلی سے میز کو رگڑنا شروع کر دینے سے پھر اونھی معطیات حس کا رفتہ رفتہ عود کرنا بس اسی سبب سے ہے کہ میز علی الاتصال موجود رہتی ہے۔ اس باب میں اسی مسئلہ پر غور کرنا ہے کہ حقیقی میز کی اصلیت کیا ہے کہ یہ بغیر میرے ادراک کیے ہوئے بھی باقی رہے۔

اس سوال کا ایک جواب طبعیات میں ملتا ہے جو اگرچہ کسی قدر ناکمل اور ایک حد تک فرضی ہے لیکن اپنی جگہ پر قابل قدر ضرور ہے۔ طبعیات میں گویا بلا ارادہ یہ رائے قائم کر لی گئی ہے کہ فطرت کے جملہ مظاہر کی اصلیت فقط "حرکت" ہے مثلاً روشنی حرارت آواز یہ سب چیزیں موجی حرکتوں سے پیدا ہیں جو اپنی جائے اجرام سے تجاوز کر کے روشنی کے دیکھنے والے گرمی سے متاثر ہونے والے اور آواز کے سننے والے اجسام تک پہنچتی ہیں اور جس شے میں یہ موجی حرکتیں ہوتی ہیں وہ یا تو "ایتھر" ہے یا "مادہ کثیف" لیکن بہر کیف یہ چیز وہی ہوگی جسے فلسفی "مادہ" کہتا ہے۔ فضا میں متمکن ہونا اور قوانین حرکت

کے مطابق حرکت کرسکنا یہ مادہ کے خواص ہیں جو سائنس نے قرار دیے ہیں سائنس کو اس سے انکار نہیں کہ مادہ کے مزید خواص بھی ہو سکتے ہیں لیکن باقی خواص سائنس والوں کے کام کے نہیں ہیں اور نہ اون کے ذریعہ سے مظاہر فطرت کی کوئی توجیہ ہوسکتی ہے ۔

بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ "روشنی موجی حرکت کی ایک صورت ہے" اگر اس قول سے بہت گمراہی پھیلتی ہے ۔ کیونکہ جو روشنی ہمکو بلا واسطہ دکھائی دیتی ہے یعنی جو از روئے حواس براہ راست معلوم ہوتی ہے وہ ہرگز لہریہ حرکت کی صورت نہیں بلکہ ایک بالکل ہی دوسری چیز ہے ۔ وہ ایک ایسی شے ہے جس سے ہم سب (بشرطیکہ نابینا نہ ہوں) آشنا ہیں اگرچہ کہ اوس کی کیفیت زبان سے ادا کرکے کسی اندھے کو اپنا مفہوم نہیں بتا سکتے ۔ برخلاف اسکے لہریہ حرکتوں کا مفہوم اندھے آدمی کو بخوبی بتایا جاسکتا ہے کیونکہ عام فضائی حالت وہ ٹٹول ٹٹول کر دریافت کرہی سکتا ہے اور بحری سفر کے ذریعہ سے لہریہ حرکتوں کا تجربہ بھی اوس کو تقریباً اوسی قدر ہوسکتا ہے جتنا ہملوگوں کو مگر جو امر یوں اندھے کی سمجھ میں آئے گا وہ روشنی کے مفہوم سے بالکل الگ ہے روشنی سے صرف اوسی قدر مراد ہے جتنا کہ اندھے کی سمجھ میں نہ آسکے اور جسے ہم اوس کے سامنے بیان کرنے سے بھی قاصر رہیں ۔

اب یہ شے جس سے ہر شخص بینا آگاہ ہے سائنس کے اعتبار سے بھی خارجی دنیا میں کوئی حقیقی وجود نہیں رکھتی کیونکہ یہ تو صرف روشنی دیکھنے والوں کی آنکھوں اور اعصاب و دماغ پر ایک خاص قسم کی موجوں کا اثر طاری ہونے سے پیدا ہوتی ہے ۔ لہٰذا جب یہ کہا جائے کہ "روشنی موج ہے" تو اس سے سمجھنا یہ چاہیے کہ یہ موج ہمارے احساس نور کی علت طبیعی ہے ۔ روشنی خود (یعنی جو کچھ کہ اشخاص بینا ہی کے تجربہ میں آسکتا ہے اور جس سے نابینا محروم ہیں) سائنس کی رو سے بھی اوس عالم کا کوئی جزو نہیں جو ہم سے اور ہمارے حواس سے مستغنی ہے ۔ اور قوت بینائی کے علاوہ دوسرے حواس پر بھی اسی قسم کی تقریر صادق آتی ہے ۔ صفحہ ۳۲

سائنس کے عالم میں صرف رنگ آواز وغیرہ ہی معدوم نہیں بلکہ وہ فضا بھی غائب ہے جو ہماری قوت باصرہ اور قوت لامسہ نے بنا رکھی ہے ۔ باصطلاح سائنس مادہ کا کسی نہ کسی فضا میں ہونا لازمی ہے ۔ لیکن جو فضا مادہ کے لیے وقف ہے وہ بعینہ وہ فضا

نہیں جو ہمارے چھونے اور دیکھنے میں آتی ہے۔ آگے بڑھیے تو جو فضا چھونے میں آتی ہے وہ اور ہے اور جو دیکھنے میں آتی ہے وہ اور۔ البتہ ہم کو بچپن سے تجربہ نے سکھا دیا ہے کہ جو چیزیں دیکھنے میں آتی ہیں وہ کیونکر چھوئی جائیں اور جنھیں اپنے جسم سے چھوتا ہوا پائیں انکو دیکھیں کیونکر۔ لیکن سائنس کی فضا تو معلق ہے یعنی نہ تو وہ فضائے بصری ہی ہوسکتی ہے اور نہ فضائے لمسی۔

مختلف لوگ اپنی اپنی نظر کے لحاظ سے چیزوں کو مختلف شکلوں پر دیکھتے ہیں۔ ایک گول سکہ کو لیجیے جو اگرچہ گول ہی سمجھا جائے گا گر دیکھنے میں جبتک کہ ٹھیک طور پر سامنے نہ ہو بیضاوی معلوم ہوگا۔ اگر اوس کے گول ہونے کا حکم لگایئے تو اسکے یہ معنی ہونگے کہ اس سکہ کی ایک حقیقی شکل ہے جو اوس کی ظاہری شکل سے مختلف ہے یعنی جو سکہ کی ذات سے تعلق باطنی رکھتی ہے اور اوس کی نمود سے بے علاقہ ہے۔ لیکن جو حقیقی شکل سائنس کو مطلوب ہے لازمی طور پر وہ ایک فضائے حقیقی میں ہوگی اور یہ فضائے حقیقی ہر ایک شخص کی فضائے ظاہری سے علیحدہ ہوگی۔ فضائے حقیقی مشترک عام ہے اور فضائے ظاہری صاحب ادراک کیساتھ مخصوص۔ لوگونکی شخصی فضاؤں میں بھی ایک ہی شے کبھی کسی شکل کی نظر آتی ہے اور کبھی کسی شکل کی لہذا فضائے حقیقی جس میں ہر شے کی شکل بھی حقیقی ہے لامحالہ شخصی فضاؤں سے مختلف ہونا چاہیے۔ پس سائنس کی فضا اگرچہ ہماری دیکھی ہوئی اور چھوئی ہوئی فضاؤں سے کسی نہ کسی حیثیت سے لگاؤ ضرور رکھتی ہے مگر بعینہ وہ نہیں ہے۔ اور اس لگاؤ کی کیفیت تنقیح طلب ہے۔

ہم اوپر مشروط طریقہ پر اقرار کر چکے ہیں کہ طبیعی اشیاء گو ہمارے معطیات حس سے بالکلیہ مشابہ نہیں ہوسکتیں لیکن ہمارے احساسات کی علت ضرور قرار دیجا سکتی ہیں ان طبیعی اشیا کا وجود سائنس والی فضا میں ہے جسے ہم "فضائے طبیعی" بھی کہہ سکتے ہیں یہاں پر یہ لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ اگر ہمارے احساسات کی علت اشیائے طبیعی ہیں تو ایک فضائے طبیعی بھی ہونا چاہیے جس میں یہ اشیائے طبیعی نیز ہمارے اعضائے حواس و اعصاب و دماغ سب پائے جائیں۔ احساس ملامست ہم کو اوسی وقت ہوتا ہے جب ہم کسی شے سے اتصال پیدا کرتے یعنی اپنے جسم کے کسی حصہ کو فضائے طبیعی میں ایک ایسے مقام پر حادی کر دیتے ہیں جو اوس شے کی گھیری ہوئی فضا سے بالکل ملا ہوا ہوتا ہے۔ سرسری طور پر کہا جاسکتا ہے کہ چیزیں جب ہی دکھائی دیتی ہیں جب کوئی کثیف شے حائل نہ ہو۔ اسیطرح

کسی چیز کا سننا سونگھنا چکھنا بھی اوسی حالت میں ممکن ہے۔ جب ہم اوس سے کافی قرب حاصل کرلیں یا وہ خود زبان سے آلگیں یا فضائے طبیعی میں ہمارے مکان کے لحاظ سے ایک مناسب فاصلہ پر واقع ہوجائیں۔ تاوقتیکہ خود کو اور شئے متعلقہ کو ایک ہی فضائے طبیعی میں نہ مانا جائے ہم یہ نہیں بتاسکتے کہ فلاں چیز سے فلاں حالت میں کسی قسم کے احساسات پیدا ہونگے۔ کیونکہ اگر محض اپنی دوراشیائے متعلقہ کی مکانیت اضافی ہی سے پتا لگتا ہے کہ کونسی چیز کس طرح کا احساس پیدا کریگی۔

صفحہ ۴۸ ہمارے معطیات حس ہماری شخصی فضا میں واقع ہوتے ہیں جو یا تو بصری ہوسکتی ہے یالمسی اور یا کوئی ایسی مبہم تر فضا جو دوسرے حواس کے ذریعہ سے بنی ہوئی ہو۔ عقل سلیم اور سائنس کے منشاء کے مطابق اگر ایک طبیعی فضا ایسی ہے جو جامع الکل اور مشترک عام ہے اور جس میں طبیعی اشیاء رہتی ہیں تو اوس فضا میں بھی طبیعی اشیاء کی مکانیتہائے اضافی کو ہماری شخصی فضاؤں والے معطیات حس کی مکانیتہائے اضافی سے کم وبیش مطابقت رکھنا چاہیے یہ امر اگر بطور صورت واقعی کے قرار دے لیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ اگر کسی سڑک پر ایک گھر بہ نسبت کسی دوسرے گھر کے نزدیک نظر آئے تو ہمارے دوسرے حواس سے اسی دیکھے ہوئے قرب کی شہادت ملیگی۔ مثلاً اگر چل کر دیکھیں تو نزدیک والے گھر کا راستہ جلد تر طے ہوگا۔ دوسرے لوگ اتفاق کرینگے کہ جو گھر قریب دکھائی دیتا ہے وہی قریب ہے۔ سرکاری نقشہ سے بھی یہی بات صحیح ثابت ہوگی۔ غرض اسی طرح ہر چیز ان گھروں کے اوسی تناسب مکانی کی طرف اشارہ کرتی ہوئی پائی جائے گی جو گھروں کی دید سے پیدا ہونے والے معطیات حس کے تناسب باہمی سے مطابق ہے۔ پس یہ مانا جاسکتا ہے کہ ایک فضائے طبیعی ہے جس میں طبیعی اشیاء کا تناسب مکانی اوس تناسب کے مطابق ہے جو مقارن اسکے معطیات حس میں قائم ہوتا ہے۔ یہ وہی فضائے طبیعی ہے جس سے علم ہندسہ میں بحث ہوتی اور جو طبیعیات اور فلکیات علم ہیئت کے مسلمات سے ہے۔

صفحہ ۴۹ مان لیا کہ فضائے طبیعی کا وجود ہے اور متذکرہ بالا صورت سے وہ شخصی فضاؤنکے مطابق بھی ہے۔ لیکن اوسکے باب میں اور کیا دریافت ہوسکتا ہے؟ ہمارے علم میں تو صرف اوتنی بات آسکتی ہے جس سے اس مطابقت کا پتا لگ جائے۔ یعنی فضائے طبیعی کی ذاتی حقیقت کسی طرح ظاہر نہیں ہوتی۔ مگر اتنی آگاہی ضرور حاصل ہوسکتی ہے کہ طبیعی اشیا کے

تناسب مکانی سے اون میں کس طرح کی باہمی ترتیب پیدا ہوئی ۔ مثلاً یہ پتا لگ سکتا ہے کہ گہن میں زمین ماہتاب اور آفتاب تینوں ایک خط مستقیم میں ہوتے ہیں گو اپنی فضائے بصری کے خط مستقیم کی طرح طبیعی خط مستقیم کی نوعیت ہم معلوم نہیں کر سکتے گویا فضائے طبیعی میں نفس فاصلوں کا بہ نسبت تناسب فاصلوں کے علم زیادہ آسانی سے ہو جاتا ہے ۔ ہم کو علم ہو سکتا ہے کہ ایک کا فصل بہ نسبت دوسرے کے فصل کے زیادہ ہے یا یہ کہ دونوں فصل ایک ہی خط مستقیم کی لمبان پر واقع ہیں لیکن طبیعی فاصلوں کی وہ معرفت بلا واسطہ[1] نہیں حاصل ہو سکتی جو ہماری فضائے شخصی کے فاصلوں یا رنگ و آواز وغیرہ سے معطیات حس کی صورت میں حاصل ہوتی ہے ۔ فضائے طبیعی کے باب میں ہمکو اون تمام باتوں کا علم ہو سکتا ہے جو فضائے بصری کی صورت میں کسی پیدائشی اندھے کو دوسروں سے پوچھنے سے معلوم ہو جائیں ۔ لیکن جو باتیں فضائے بصری کے باب میں پیدائشی اندھے کے علم میں نہیں آسکتیں وہ فضائے طبیعی کی صورت میں ہمارے علم سے بھی بعید رہینگی ۔ ہم اون تناسبات کے خواص سے ضرور آگاہ ہو سکتے ہیں جو معطیات حس سے مطابقت باقی رکھنے کے لئے ضروری ہوتے ہیں ۔ مگر جن حدود کے مابین یہ تناسبات قائم ہوتے ہیں اون کی اصلیت کا علم ہمکو نہیں ہو سکتا ۔

مسئلۂ وقت کے بارے میں یہ کہنا ہے کہ گھڑی کے حساب سے جس طرح وقت گذرتا ہے اوس کا اپنے حاسۂ زمنی یعنی وقت کا اندازہ کرنے کی قوت کے بھروسے پر قیاس کرنا معلوم ہے کہ ایک غیر معتبر اصول ہے ۔ آدمی جب بیزار بیٹھا ہو اور اپنے مصائب میں گرفتار ہو تو ایک ایک پل کسی طرح کاٹے نہیں کٹتی ۔ جب کچھ سامان دلبستگی مہیا ہوتا ہے تو وقت گذرتے کچھ دیر نہیں لگتی ۔ اور سوتے میں تو وقت اسطرح جاتا ہے کہ گویا اوس کا وجود ہی نہ تھا ۔ پس جس حد تک وقت کی ترکیب وقفہ سے ہوئی ہے "مشترک" اور "شخصی" کی وہی تفریق باقی رہتی ہے جو فضا کی صورت میں تھی ۔ مگر جہانتک وقت "قبل" اور "بعد" کی ترتیب پر قائم ہے اس قسم کی تفریق بے ضرورت ہے ۔ واقعات عالم میں جو ترتیب زمانی نظر آتی ہے جہانتک ہمکو علم ہے اون کی حقیقی ترتیب بھی وہی ہے ۔ یا بہر نوع ان دونوں ترتیبوں کو ترتیب واحد نہ ماننے کی ہمکو کوئی وجہ نہیں ۔ فضا کی صورت میں بھی عموماً یہی بات صادق آتی ہے ۔ اگر

---

[1] معرفت بلا واسطہ کی اصطلاح پر مصنف نے آگے چلکر کما حقہ بحث کی ہے ۔ مترجم

سڑک پر پیادہ فوج جا رہی ہو تو گو اوس کی شکل ہر ہر حیثیت سے مختلف دکھائی دیگی لیکن اوسکی ترتیب بہر کیف وہی رہیگی۔ پس ہم امر ترتیب کو فضائے طبیعی کی صورت میں بھی مسلم جانتے ہیں دراں حالیکہ شکل کا فضائے طبیعی سے مطابق ہونا صرف تحفظ ترتیب کی حد ضرورت تک مانا گیا ہے۔

صفحہ ۴۴ اس قول سے کہ واقعات عالم کی ترتیب زمانی درحقیقت وہی ہے جو ہم پر ظاہر ہوتی ہے ذرا غلط فہمی کا اندیشہ ہے اور اس سے بچنا چاہیے۔ یہ ہرگز نہ فرض کرنا چاہیے کہ مختلف طبیعی اشیار کی کیفیات کی ترتیب زمانی بعینہ اون معطیات حس کی ترتیب زمانی کے عنوان پر ہے جو اشیائے مذکورہ کا ادراک پیدا کراتی ہیں۔ من حیث طبیعی شئے ہونے کے گرج اور چمک ایک وقت ہوتی ہیں۔ یا بالفاظ دیگر بجلی کا چمکنا اور ایک مبدائے اضطراب سے (یعنی جہاں سے روشنی نمودار ہوتی ہے) ہوا میں اضطراب کا پھیلنا دونوں امور آن واحد میں پیش آتے ہیں۔ لیکن جبتک کہ ہوا کا اضطراب پوری مسافت قطع کر کے ہم تک متعدی نہ ہو جائے وہ معطیۂ حس نمودار نہیں ہوتا جسے ہم گرج کا سننا کہتے ہیں۔ علےٰ ہذ القیاس آفتاب کی روشنی کو ہم تک پہنچنے میں تقریباً آٹھ منٹ صرف ہو جاتے ہیں۔ پس جب ہم آفتاب کی طرف نگاہ اٹھاتے ہیں تو آٹھ منٹ قبل کا آفتاب دکھائی دیتا ہے۔ جہانتک کہ آفتاب کے وجود طبیعی کے بارے میں ہمیں اپنے معطیات حس سے شہادت ملتی ہے وہ آٹھ منٹ قبل کے آفتاب کے بارے میں ہوتی ہے۔ اب اگر اس آٹھ منٹ کے عرصہ میں آفتاب فنا ہو جائے تب بھی اون معطیات حس میں اس مدت کے اندر کوئی فرق نہیں آئے گا جنھیں ہم آفتاب کے دیکھنے سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور اس جہت سے معطیات حس اور اشیائے طبیعی میں تمیز کرنے کی حاجت ایک نئے عنوان سے محسوس ہوتی ہے

فضا کے بارے میں جو کچھ دریافت ہوا وہ ایک بڑی حد تک وہی ہے جو معطیاتِ حس اور اون کی شفیق طبیعی کی مطابقت باہمی کے بارے میں معلوم ہو چکا ہے۔ اگر ایک چیز نیلی اور دوسری سرخ دکھائی دے تو ہم معقولیت کے ساتھ فرض کر سکتے ہیں کہ ان دونوں طبیعی اشیا میں بلحاظ مطابقت کوئی فرق ضرور ہے۔ اگر یہ دونوں نیلی نظر آتیں تو بلحاظ مطابقت اونکی یگانگی فرض کی جا سکتی ہے۔ گر ہم یہ امید نہیں کر سکتے کہ ہمیں اوس کیفیت خاص کی معرفت براہ راست حاصل ہو جائے گی جو اشیائے طبیعی کو نیلا یا سرخ دکھاتی ہے۔ سائنس بتاتا ہے کہ یہ کیفیت ایک طرح کی موجی حرکت ہے اور اس امر سے ہمارے کان بھی آشنا ہیں کیونکہ موجی حرکتوں

کا تصور ہم کو لامحالہ اوسی فضا میں لے جاتا ہے جو دیکھنے سے متعلق ہے۔ لیکن درحقیقت ہر حرکتوں کو فضائے طبیعی میں ہونا چاہیے جس کی معرفت ہم کو براہ راست نہیں حاصل ہو سکتی بس جو موجی حرکتیں حقیقی ہیں اون سے ہم اوس عنوان سے آشنا نہیں ہیں جسطرح کہ عموماً سمجھے جاتے ہیں۔ اور جو بات رنگ کی صورت میں ٹھیک معلوم ہوتی ہے قریب قریب وہی دوسرے معطیات حس پر بھی صادق آئے گی۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ اگرچہ معطیات حس کے باہمی تناسب سے مطابقت رکھنے کی وجہ سے طبیعی اشیا کے تناسب باہمی میں ہر طرح کی ایسی صفتیں موجود ہیں جو اون کو دائرہ علم میں کھینچ لائیں گر (کم از کم جہانتک ہمارے حواس کا تعلق ہے) طبیعی اشیا کی ماہیت ذات دریافت نہیں ہوتی۔ اب یہ سوال باقی رہتا ہے کہ آیا اس اصلیت ذات کے دریافت کرنے کا کوئی اور طریقہ بھی ہے۔

کم از کم معطیات حاسۂ بصری کے بارہ میں قدرتی طور پر بہترین دعوے (عام اس سے کہ وہ بالآخر مختتم نہ ثابت ہو) جو ہم ابتدا پیش کر سکتے ہیں یہ ہے گو بوجوہ بالا اشیائے طبیعی ہمارے معطیات حس سے مشابہت کلی نہیں رکھتیں لیکن کسیقدر ضرور مشابہ ہیں۔ اس خیال کے بموجب طبیعی اشیا میں درحقیقت ایسے خواص ہونگے جیسے رنگ وغیرہ اور ممکن ہے کہ حسن اتفاق سے کسی شے کا حقیقی رنگ ہم کو نظر بھی آجائے۔ ایک مقررہ وقت پر کسی چیز کے مختلف مرکزوں سے دیکھے جانے سے جو مختلف رنگ دکھائی دیتے ہیں وہ گو بالکل یکساں نہیں ہوتے مگر ملتے جلتے ضرور نظر آتے ہیں۔ لہذا یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ حقیقی رنگ ایک درمیانی رنگ ہے جو مختلف حیثیتوں سے دکھائی دینے والے فروق کے مابین ایک واسطہ کا کام دیتا ہے۔

یہ نظریہ قطعی طور پر تو رد نہیں ہو سکتا۔ البتہ اس کا بے بنیاد ہونا ثابت ہو سکتا ہے صفحہ ۵۵
یہ شروع ہی سے ظاہر ہے کہ جو رنگ کبھی نظر آجائے اوس کا انحصار تمامتر اون امواج روشنی کی نوعیت پر ہے جو آکر ہماری آنکھوں سے ٹکراتی ہیں۔ اور اس طرح رنگ دار چیز کے طرز ضیاپاشی و نیز اوس واسطہ کے سبب سے جو ہماری آنکھ اور رنگدار شے کے درمیان حائل ہے رنگ میں تغیر و تبدل کے آثار دکھائی دیتے ہیں۔ جو ہوا کہ بیچ میں حائل ہوتی ہے وہ بھی اگر صاف نہیں تو رنگ کو بدل دیتی ہے۔ اور اگر روشنی کا انعکاس شدت سے واقع ہوتا ہے تو رنگ کی صورت بالکل دوسری ہو جاتی ہے۔ جو رنگ ہم کو دکھائی دیتا ہے وہ خالصاً اوسی شے کی خاصیت نہیں رہتا جس سے اوس کی شعاعیں برآمد ہوتی ہیں

بلکہ اس رنگ کا انحصار ان شعاعوں کے انداز پر بھی ہے۔ پس بشرطیکہ ایک مقررہ قسم کی شعاعیں آنکھوں تک پہنچتی رہیں ہم کو ایک خاص قسم کا رنگ ضرور محسوس ہوتا رہیگا خواہ اون شعاعوں کا مخرج کسی قسم کا رنگ رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ پس اشیائے طبعی کو رنگ دار فرض کر لینا بالکل بے اصل و بے بنیاد ہے اور یہی بات دوسرے قسم کے معطیات حس کے بارہ میں بھی صادق آئے گی۔

ابھی یہ سوال باقی ہے کہ اگر مادہ کوئی شے ہے تو آیا کوئی عام فلسفیانہ دلیلیں ایسی ہو سکتی ہیں جنکے ذریعہ سے اوس کی ماہیت پر قطعیت کے ساتھ کوئی حکم لگایا جائے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے بہت سے بلکہ شاید اکثر فلاسفہ کا مذہب یہ ہے کہ جو کچھ حقیقی ہے وہ کسی نہ کسی معنی میں ذہنی ضرور ہے۔ یا کم از کم یہ کہ جس شے کے باب میں ہم کو کچھ بھی علم ہے وہ کسی نہ کسی معنی میں لازمی طور پر ذہنی ہے۔ یہ فلاسفہ تصوریین کے نام سے یاد کیے جاتے ہیں۔ انکا قول ہے کہ جو کچھ بظاہر مادہ ہے وہ درحقیقت ایک ذہنی وجود ہے۔ یعنی یا تو وہ (بقول لائبنز) ناکامل ذہنوں کی حیثیت رکھتا ہے اور یا (بقول بارکلے) اون ذہنوں میں رہنے والے تصورات سے مرادف ہے جو (عام بول چال کے مطابق) مادہ کا "ادراک" کرتے ہیں۔ اس طرح تصوریین کے نزدیک وہ مادہ کوئی شئے نہیں جس کا وجود اصلاً ذہنی نہ ہو۔ گو وہ اس کے منکر نہیں کہ ہمارے معطیات حس کسی ایسی شے کی علامت ہیں جن کا وجود ہمارے ذاتی احساسات سے مستغنی ہے۔ اگلے باب میں اون دلائل پر بحث کی جائے گی جو تصوریین اپنے نظریہ کی حمایت میں پیش کرتے ہیں مگر میرے نزدیک غلط ہیں۔

باب چہارم

تصوریت

لفظ تصوریت کو مختلف فلاسفہ نے مختلف معنوں میں استعمال کیا ہے۔ ہم اس لفظ سے یہ خیال مراد لیتے ہیں کہ جو کچھ موجود ہے یا کم از کم جس شے کا وجود علم معلوم ہو سکتا ہے وہ کسی نہ کسی معنی سے ضرور ذہنی ہے۔ یہ خیال فلاسفہ میں بید عام ہے اور متعدد صورتوں اور مختلف دلائل کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے۔ بجائے خود یہ خیال اسقدر دلچسپ اور مقبول عام نظر آتا ہے کہ فلسفہ کے مختصر سے مختصر تبصرہ میں اس کا کچھ نہ کچھ بیان ضرور شامل رہنا چاہیے۔

ممکن ہے کہ جو لوگ فلسفیانہ انداز تخیل کے عادی نہیں اس خیال کو صریحاً لغو سمجھکر اس سے قطع نظر کرنا چاہیں۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ معمولی سمجھ کے لحاظ سے یہ میز یہ کرسیاں، آفتاب مہتاب، اور جملہ مادی چیزیں ذہن اور مضامین ذہن سے جنساً مختلف ہیں اور اون کی ہستی ذہنوں کے فنا ہونے کے بعد بھی باقی رہ سکتی ہے کیونکہ مادہ کو ہم ایک ایسی چیز سمجھتے ہیں جو اوس زمانہ سے موجود ہے جب ذہنوں کا پتا تک نہ تھا اور اب اوسی مادہ کو ذہن کی محض ایک فعلیت کا نتیجہ خیال کر لینا بہت دشوار معلوم ہوتا ہے۔ مگر خواہ یہ بات صحیح ہو یا نہ ہو مذہب تصوریت کو صریحاً لغو سمجھکر برطرف کر دینا زیبا نہیں ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ اشیائے طبیعی کی ہستی اگر واقعی مستقل بالذات ہے تو اون کا معطیات حس سے پوری طرح مختلف ہونا لازم آتا ہے۔ البتہ ان اشیا اور اون معطیات میں صرف ایک طرح کی مطابقت ضرور پائی جاتی ہے جیسی کہ کسی فہرست اشیا اور اشیائے مندرجہ فہرست میں پائی جائے۔ اب اگر اشیائے طبیعی کی باطنی ماہیت کو صرف معمولی سمجھ کے ذریعہ سے دریافت کرنا چاہیں تو بجز بقائے جہل کے کوئی بات نہیں پیدا ہوتی۔ برخلاف اس کے اگر ان اشیا کو ذہنی قرار دینے کی کوئی معقول وجہ نکل آئے تو مذہب

تصوریت کو محض اوس کی اجنبیت کی بنا پر نا قابل قبول سمجھنا ہرگز زیبا نہ ہوگا۔ اشیائے طبیعی کی حقیقت کو تو لامحالہ اجنبی نظر آنا چاہیے۔ مانا کہ اون کی حقیقت تک رسائی کا محال ہونا بھی ممکن ہے لیکن اگر کوئی فلسفی اسپنے کو حقیقت آشنا سمجھتا ہو تو فقط اوس کے قول کے غیر مانوس معلوم ہونے کی وجہ سے اوس کا مضحکہ کرنا روا نہیں۔

تصوریت کی حمایت میں جو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں اون کا ماخذ عموماً نظریۂ علم ہوا کرتا ہے۔ (یعنی وہ تبصرہ جس میں اشیا کے دائرۂ علم میں داخل ہونے کے شرائط سے بحث ہوتی ہے) تصوریت کو اس اصول کے ذریعہ سے ثابت کرنے کی سب سے پہلی شاندار کوشش بارکلے نے کی تھی۔ بارکلے نے اولاً بعض ایسی دلیلوں سے جو اکثر معقول تھیں ثابت یہ کیا کہ ہمارے معطیات حس کی ہستی ہم سے بے نیاز نہیں خیال کی جاسکتی۔ اور اون کے وجود کا کم از کم جزئی طور پر ذہن "میں" ہونا لازمی ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ اگر دیکھنا سونگھنا چکھنا چھونا اور سننا ترک کر دیا جائے تو معطیات حس کا وجود بھی ختم ہو جائے گا۔ گو آگے چلکر بارکلے کی بعض دلیلیں ناقص ہو گئی ہیں لیکن اس منزل تک اوس کی رائے بالکل درست ہے۔ پھر وہ کہتا ہے کہ معطیات حس ہی وہ اشیا ہیں کہ جنکے وجود کا یقین ادراک کے اعتماد پر ہوتا ہے (جن کے بارے میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ ذہن "میں" موجود ہیں اور اس وجہ سے ذہنی ہیں۔ اور اس سے یہ نتیجہ ماخوذ ہوتا ہے کہ بجز اوس شے کے جو کسی کے ذہن "میں" ہو کوئی شے علم میں آہی نہیں سکتی اور جو شے میرے ذہن میں نہ ہونے پر بھی "معلوم" ہو اوس کا کسی اور کے ذہن میں ہونا لازم ہے۔

صفحہ ۱۶ بارکلے کی دلیلوں کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے پہلے اوس کے لفظ "تصور" کا مطلب سمجھ لینا ضروری ہے۔ وہ ہر ایسی شئے کو تصور کہتا ہے جو بلا واسطہ علم میں آئی ہو مثلاً معطیات حس پس کوئی خاص رنگ جو ہمیں دکھائی دے ایک تصور ہے۔ اور یہی حالت سنی ہوئی آواز کی ہے۔ وقس علیٰ ہذا۔ لیکن اوس کی یہ اصطلاح فقط معطیاتِ حس تک محدود نہیں بلکہ موضوعات تخیل اور یاد آئی ہوئی چیزوں پر بھی حاوی ہے۔ کیونکہ بوقت یاد آوری نیز تخیل میں ان چیزوں کی اطلاع بلا واسطہ ہی ہوا کرتی ہے۔ غرضکہ اس طرح کے ہر معطیہ بلا واسطہ کو وہ تصور ہی کہتا ہے۔

آگے چلکر وہ معمولی چیزوں مثلاً درخت پر بحث کرتا ہے اور دکھاتا ہے کہ درخت کے

ادراک میں ہم کو بلاواسطہ جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ تصورات سے مرکب ہے اور جسقدر کہ ادراک میں آیا ہے اوس کے علاوہ درخت کے بارے میں کسی امر کو حقیقی قرار دینا بالکل بلاوجہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ درخت کا ہونا عبارت ہے درخت کے ادراک میں آنے سے۔ فلاسفہ مدرسیین کی لغت میں "وجود" مرادف ہے "مدرک" "ادراک کیا ہوا" کا۔ بارکلے کو پورا اقرار ہے کہ جب ہم اپنی آنکھیں بند کر لیتے ہیں یا جسوقت درخت کے قریب کوئی انسان نہیں ہوتا اوسوقت بھی درخت موجود ضرور رہتا ہے۔ لیکن ایسی حالت میں اوس کے وجود کی علت خدا کا علم[1] ہے جو برابر جاری رہتا ہے۔ حقیقی درخت جسے ہم ایک شے طبیعی کہتے ہیں ذہن باری میں آنے والے تصورات کا ایک مجموعہ ہے اور یہ تصورات کم و بیش اوسی طرح کے ہیں جیسے درخت کا ادراک کرنے میں میرے آپ کے ذہن میں جاگزیں ہوتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ جب تک درخت معرض وجود میں رہتا ہے ذہن باری میں اوس کے متعلقہ تصورات دائم و قائم رہتے ہیں۔ بارکلے کے نزدیک ہمارے جملہ ادراکات ایک حد تک ادراکات باری میں داخل ہیں اور اسی دخل یابی کی بدولت ایک درخت مختلف لوگوں کو کم و بیش ایک ہی طرح پر دکھائی دیتا ہے۔ اس صورت سے ذہنوں اور ذہنوں میں آنے والے تصورات کے علاوہ نہ تو عالم میں کوئی چیز موجود ہے اور نہ کبھی کوئی شے معلوم ہو سکتی ہے۔ کیونکہ جو کچھ قابل العلم ہے وہ لامحالہ تصور ہی ہوگا۔

اس بحث میں بہت سے مغالطے ہیں جو تاریخ فلسفہ میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں اور اس ضمن میں اون کا انکشاف ہمارے مقصد سے بعید نہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ لفظ "تصور" کے استعمال نے ایک عجیب خلط مبحث میں مبتلا کر دیا ہے۔ تصور سے ہماری مراد لازمی طور پر ایک ایسی شے ہوتی ہے جو کسی نہ کسی کے ذہن "میں" ہو۔ اگر ہم سے کہا جائے کہ درخت تصورات سے مرکب ہے تو خواہ مخواہ ہم یہی سمجھینگے کہ اگر یہ قول صحیح ہے تو درخت کا وجود از ابتدا تا انتہا ذہن میں ہوگا۔ لیکن ذہن "میں" ہونا ایک مبہم بات ہے۔ عام بول چال ہے کہ فلاں چیز ہمارے ذہن میں ہے۔ اس سے مراد یہ لی جاتی ہے کہ اوس چیز کا خیال ہمارے ذہن میں ہے نہ کہ خود وہ چیز۔ اگر کوئی کہے کہ فلاں کام جو مجھے انجام دینا تھا وقت پر میرے ذہن میں نہیں رہا۔ تو اس کا مطلب یہ ہرگز نہ ہوگا کہ خود وہ کام کبھی ذہن کے اندر سمایا

[1] ہماری اصطلاح میں لفظ ادراک خدا کے لیے نہیں کہا جاتا بلکہ علم کہتے ہیں۔

ہوا تھا جو اوس وقت ذہن سے نکل گیا۔ منشا صرف اسقدر ہوگا کہ اوس کام کا خیال ذہن میں تھا جو بعد کو ذہن میں محفوظ نہیں رہا۔ پس جب بارکلے کہتا ہے کہ بغیر درخت کے ذہن میں آئے ہوئے اوس کا علم میں آنا محال ہے تو اس ضمن میں وہ اس سے زیادہ کوئی بات جتانے کا مجاز نہیں کہ علم میں آنے کے لیے درخت کے خیال کا ذہن میں آنا ضروری ہے۔ یہ کہنا کہ خود درخت کو ذہن کے اندر آجانا چاہیے بالکل ایسا ہے جیسے کوئی کہے کہ جو چیز میرے دل میں ہے وہ واقعی خانۂ دل کی مہمان ہوگئی ہے۔ کوئی جید فلسفی اگر واقعی اتنی بڑی غلطی کا ارتکاب کر بیٹھے تو محل حیرت ضرور ہے۔ لیکن اوس زمانہ کا ماحول اور تھا یعنے اوس زمانہ کے حالات کچھ ایسے تھے کہ یہ ابہام ممکن ہوگیا۔ اب ہمکو اس ابہام کے وجوہ پر غور کرنے کے لیے ماہیت تصورات کے مسئلہ پر ایک گہری نظر ڈالنا ہے

صفحہ قبل اسکے کہ تصورات کی ماہیت پر ایک عام سوال پیدا کیا جائے اشیائے طبیعی اور معطیات حس کے متعلق دو سوالوں کو الگ الگ کرلینا چاہیے۔ درخت کا ادراک پیدا کرنے والے معطیات حس کو بارکلے نے ذہنی قرار دیا ہے اور اس لحاظ سے بارکلے کا قول بوجوہ چند در چند صحیح ہے کہ ہمارے معطیات حس کا دارمدار ہماری ذات پر بھی اوسی قدر ہے جتنا کہ درخت پر اور اگر ہم درخت کا ادراک نہ کرتے ہوتے تو یہ معطیات حس معرض وجود میں نہ آئے ہوتے۔ لیکن یہ مسئلہ اوس بات سے بالکل جدا ہے جس کے ذریعہ سے بارکلے یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ جو چیز بلا واسطہ معلوم ہو سکے اوس کا کسی نہ کسی ذہن میں ہونا ضروری ہے۔ مقصد زیر بحث کے لیے وہ فروعی دلیلیں بالکل بے کار ہیں جو معطیات حس کے ہماری ذات کے محول ہونیکے بارہ میں کام آچکی ہیں۔ یہاں ضرورت عام طور پر اون دلائل کی ہے جو علم شے سے شے کا ذہنی الاصل ہونا ثابت کردکھائیں۔ بارکلے نے اپنے نزدیک یہ ضرورت پوری کردی لیکن ہم اپنا تعلق اب بھی اسی مسئلہ کے حل سے سمجھتے ہیں نہ کہ اشیائے طبیعی اور معطیات حس کی تفریق سے جو اوپر گزر چکی ہے۔

"تصور" کو اگر بارکلے کے مفہوم میں لیجیے تو تصور کے پیش ذہن آنے میں دو باتیں غور کے لائق معلوم ہونگی۔ ایک تو وہ چیز ہے جس کے بارے میں ہم اطلاع پاتے ہیں۔ مثلاً میز کا رنگ۔ اور دوسری طرف خود امر اطلاع یعنی ادراک کا ہونا جو ذہن کا ایک فعل ہے ذہن کا ہر فعل بلاشک ذہنی ہے۔ لیکن جس چیز کا ادراک پیش آیا ہے اوس کو ذہنی فرض کرنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے

رنگ کے بارہ میں جو دلیلیں پیش ہو چکیں اون سے تو اوس کا ذہنی ہونا ثابت نہیں ہوا۔ البتہ اتنا ثابت ہوا تھا کہ اوس کے ادراک کا انحصار ہمارے اعضائے حواس اور طبیعی شئے یعنی میز کے باہمی تعلق پر ہے ۔ یا بالفاظ دیگر میز کا رنگ جب ہی نظر آسکتا ہے جب روشنی ایک خاص انداز پر ہو اور ایک صحیح النظر آنکھ میز سے مناسب فاصلہ پر رکھی جائے ۔ لیکن میز کے رنگ کا صاحب ادراک کے ذہن کے اندر ہونا تو کسی طرح ثابت نہیں ہوا۔

بارکلے کی یہ رائے کہ رنگ کا ذہن میں ہونا صریحاً لازم ہے بس اسی بنا پر قابل تعریف ہوگی کہ اوس نے فعل ادراک کو اشیائے مدرکہ کے ساتھ خلط کر دیا ہے ۔ لفظ تصور کا ان دونوں پر یکساں اطلاق ہوتا ہے اور بارکلے غالباً دونوں کو تصور ہی قرار دینا چاہتا ہے ۔ فعل ادراک تو بے شک ذہن میں پیش آتا ہے اور اگر اس فعل پر کوئی غور کرنا شروع کرے تو بآسانی تسلیم کر سکتا ہے کہ تصورات کو ذہن ہی میں ہونا چاہیے ۔ لیکن اس سلسلہ میں صفحہ۶
یہ بات فراموش ہو جاتی ہے کہ تصورات کا ذہن "میں" ہونا صرف اوسی وقت تک صحیح ہے جبتک "تصور" بمعنی "فعل ادراک" سمجھا جائے ۔ اور قضیۂ مذکور میں اکثر لفظ تصور ایک دوسرے ہی معنی میں لے لیا جاتا ہے جس سے ادراک میں آنے والی چیزیں مراد ہونے لگتی ہیں ۔ بس اس طرح کے غیر ارادی التباس میں پڑ کر لوگ یہ نتیجہ اخذ کرنے لگتے ہیں کہ جو چیز معرض ادراک میں آئے اوس کے لیے ذہن میں ہونا شرط اول ہے ۔ اس تقریر میں بارکلے کے دلائل کی گویا تمام و کمال تحلیل ہو گئی اور اوس مغالطہ کا حال بھی کھل گیا جو اوس کے الفاظ میں پنہاں تھا۔

جہانتک چیزوں کی واقفیت حاصل کرنے کا تعلق ہے فعل ادراک اور ادراک کی ہوئی شئے میں تفریق کرنے کا سوال از حد اہم ہے کیونکہ ہمارے حصول علم کی ساری قوت اسی تفریق سے وابستہ ہے ۔ غیر ذہنی اشیاء کی معرفت حاصل کرنے کی اہلیت جو ہر ذہن کے خصوصیات سے ہے ۔ خارجی اشیاء کی معرفت شامل ہے ۔ اوس اضافت پر جو ذہن اور غیر ذہن کے درمیان قائم ہو ۔ ذہن کی قوت علمیہ اسی اضافت سے بنی ہے ۔ اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ اشیائے معلومہ کا ذہن میں ہونا لابدی ہے تو اس طرح یا تو ذہن کی قوت علمیہ غلط طور پر محدود ہوئی جاتی ہے اور یا تکرار لفظی لازم آتی ہے ۔ اگر "ذہن میں" سے "پیش ذہن ہونا" یا "ذہن کے دائرہ ادراک میں آنا" مراد لیا جائے تو یہ محض ایک تکرار لفظی ہے ۔ اگر واقعی یہی مطلب ہے تو ماننا پڑے گا کہ کوئی شئے جو اس مفہوم کے لحاظ سے "ذہن میں" ہو تو بھی اوس کا غیر ذہنی ہونا

ممکن ہے۔ اس صورت سے جب حقیقت علم آشکار ہوتی ہے تو بارکلے کی دلیل اپنے ہیولی اور صورت دونوں کے لحاظ سے رد ہو جاتی ہے اور ظاہر ہو جاتا ہے کہ تصورات (بمعنی اخیائے معلومہ) کے لازمی طور پر ذہنی ہونیکے باب میں اوس کے خیالات بالکل بے سروپا ہیں۔ پس تصورات کی حمایت میں جو دلیلیں تھیں وہ بالائے طاق رکھی جاسکتی ہیں اور اب صرف یہ دیکھنا رہتا ہے کہ اور دلیلیں کیا ہونگی۔

بعض اوقات یہ قول ایک بدیہی حقیقت کے طریقہ پر بیان کیا جاتا ہے کہ ہم کو کسی ایسی شئے کے وجود کا علم نہیں ہو سکتا جو ہمارے علم میں نہ ہو۔ اور اس سے نتیجہ یہ نکالا جاتا ہے کہ ہمارے تجربہ سے جو کچھ متعلق ہو سکتا ہے اوس میں کم از کم ہمارے علم میں آنے کی صلاحیت ضرور ہوتی ہے۔ یعنی مادہ اگر فطرتاً کوئی ایسی چیز ہے جس کی معرفت حاصل ہی نہیں ہو سکتی تو گویا یہ وہ شئے قرار پائی جس کا موجود ہونا ہمارے علم میں نہیں آسکتا۔ اس قول میں بعض غیر واضح وجوہ کی بنا پر یہ بھی مضمر رکھا گیا ہے کہ جو شئے ہمارے لیے کوئی اہمیت نہ رکھتی ہو وہ حقیقی نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ اگر مادہ کی ترکیب ذہنوں یا ذہنوں کے تصورات سے نہیں ہوئی ہے تو اوس کا وجود محال اور محض خیالی ہے۔

اس تقریر پر ابھی سے گہری نظر ڈالنا ناممکن ہے کیونکہ اس سے کچھ ایسے نکات متعلق صفحہ ۲۵
ہیں کہ ابتدا ہی میں بہت کچھ رد و قدح درکار ہوگی۔ لیکن اس کے رد کرنے کے بعض وجوہ اسی مقام پر ملاحظہ ہو سکتے ہیں اگر انتہا کی طرف سے ابتدا کی جائے تو یہ باور کرنے کی کوئی علت نہیں نکلتی کہ جو چیز ہمارے لیے کوئی عملی وہم کا نہ رکھتی ہو وہ حقیقی نہیں ہو سکتی۔ یہ سچ ہے کہ اگر چیزوں کی نظری اہمیت کو عملی اہمیت میں داخل قرار دے لیا جائے تو یہ حقیقی شئے ہمارے لیے کسی نہ کسی عنوان سے ضرور اہم قرار پائے گی کیونکہ حقیقت عالم کی جستجو میں ہم کو ہر وہ شئے خواہ اوس کا وجود کہیں بھی ہو دلچسپ معلوم ہوئی ہے۔ اگر اس قسم کی دلچسپی کا شامل ہونا گوارا کر لیا جائے تو یہ صورت باقی نہیں رہتی کہ باوصف مادہ کے موجود ہونے کے (خواہ اوس کے وجود کا علم نہ بھی ہو سکے) مادہ کی کوئی اہمیت ہمارے لیے نہیں۔ ظاہر ہے کہ ہمارے دل میں مادہ کے موجود ہونے کا شبہہ گذر سکتا ہے۔ اوس کے وجود کا ظن قائم ہو سکتا ہے۔ اور اس جہت سے مادہ کا تعلق ہماری ایک آرزوئے علم ہی سے نکل آیا ہے جس کا پورا ہونا یا نہ ہونا بجائے خود اہم ہے۔

علاوہ ازیں یہ کوئی امر مسلم نہیں بلکہ سچ پوچھیے تو واقعیت کے خلاف ہے کہ جو چیز ہم نہیں جانتے اوس کا وجود بھی نہیں جان سکتے۔ اس ضمن میں "جاننا" دو معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ استعمال اول میں جاننے کا اطلاق اوس قسم کے علم پر ہے جس کو "غلطی" کا عکس سمجھنا چاہیے۔ یعنی جس سے مراد "علم صحیح" ہے۔ یہ وہ مفہوم ہے جس کی رو سے جو کچھ ہم جانتے ہیں وہ سچ ہے۔ اس کے تحت میں ہمارے وہ معتقدات ومتیقنات آسکتے ہیں جو "تصدیق" کے نام سے پکارے جاتے ہیں اس قسم کے جاننے کو ہم "علم حقائق" کہہ سکتے ہیں۔ اب لفظ "جاننا" اپنے دوسرے معنی میں ہمارے "علم اشیا" پر مشتمل ہے جسے ہم "معرفت" بھی کہہ سکتے ہیں یہ وہ مفہوم ہے جس کی رو سے ہم اپنے معطیات حس سے آگاہ ہوتے ہیں۔ یہ تفریق فرانسیسی الفاظ Savoir اور Connaitre یا جرمن الفاظ Wissen اور Kennen سے ظاہر ہو سکتی ہے۔[1]

پس جو امر ابتداءً بدیہی معلوم ہوتا تھا دوبارہ قلمبند ہو کر صورت بالا پر آجاتا ہے۔ یہ امر کہ "ہم کسی صورت میں صحیح طور پر "تصدیق" نہیں کر سکتے کہ فلاں شئے جس کی "معرفت" ہم کو نہیں ہے موجود ہے" کوئی بدیہی بات نہیں بلکہ صریحاً غلط ہے۔ مجھے شہنشاہ روس سے شرف تعارف حاصل نہیں مگر میں تصدیق کر سکتا ہوں کہ موصی الیہ موجود ہیں۔ یہ بے شک کہا جا سکتا ہے کہ میری یہ تصدیق اس بنا پر ہے کہ دوسرے لوگ موصوف سے تعارف رکھتے ہیں۔ لیکن یہ اعتراض کچھ چھچھورا سا ہے اگر یہی اصول ہے تو مجھے یہ علم کب ہو سکتا ہے کہ کسی دوسرے کو موصوف سے تعارف حاصل ہے؟ علاوہ بریں کوئی وجہ نہیں کہ جس شئے کے وجود کا کوئی عارف نہ ہو

---

[1] تمیز (فیصلہ) اور خبر (بیان) سے بھی یہی فرق ظاہر ہو سکتا ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ تمیز قیود زمان ومکان سے آزاد ہے اور ذہن کی تاثیر کی ایک صورت ہے جو محمول بہ کذب نہیں ہو سکتی۔ دوسرے قیود مذکورہ سے مبرا نہیں اور ذہن کے تاثر کی ایک صورت ہے اور محمول بہ کذب ہو سکتی ہے۔ (اس بحث کو سمجھنے کے لیے منطق جدید اور نفسیات کی کتابوں میں "حکم" کا مبحث تلاش کرنے کی حاجت ہے۔

اوس کے وجود کا علم مجھے نہ ہو سکے۔ یہ نکتہ بہت اہم اور تشریح طلب ہے۔
اگر میں کسی موجود شئے کا عارف ہو جاؤں تو مجھے اپنی معرفت سے اوسکا وجود معلوم ہو جائے گا۔ مگر یہ کہ جب کبھی مجھے معلوم ہو کہ فلاں قسم کی شئے موجود ہے تو لازمی طور پر مجھے یا کسی اور کو اوس شئے کا عارف ہونا چاہیے۔ یہ صحیح نہیں۔ اگر باوصف علم معرفت نہ رکھنے کے میری تصدیق درست ہو تو ایسی صورت میں بات یہ ہے کہ میرا علم مبنی بر بیان ہو گا اور (کسی نہ کسی قاعدۂ کلیہ کے ماتحت) وجود شئے جس سے کہ یہ بیان متعلق ہو گا کسی ایسی شئے کے وجود سے منتج ہو سکیگا جس کا علم معرفت مجھے پیشتر سے ہے۔ اس نکتہ کو بخوبی ذہن نشین کرنے کی بہترین تدبیر یہ ہے کہ علم بربنائے معرفت اور علم بربنائے بیان کے فرق پر غور کر لیا جائے اور پھر دیکھا جائے کہ کلیات کے بارے میں اگر کسی قسم کا علم اوسی نوعیت کے وثوق سے متصف ہو سکتا ہے جو ذاتی تجربات کے وجود کے علم میں مضمر ہے تو وہ علم کس قسم کا ہے۔ ان مباحث کی ابواب ذیل میں توضیح کی جائے گی۔

باب پنجم

علم بر بنائے معرفت و علم بر بنائے بیان

پچھلے باب میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ علم اشیار اور علم حقائق۔ اس صفحہ ۲
باب میں صرف علم اشیا پر بحث ہوگی جس کی پھر دو قسمیں نظر آتی ہیں۔ علم اشیار جب اوس قسم کا ہوتا ہے جسے ہم نے علم بر بنائے معرفت سے تعبیر کیا ہے تو لازمی طور پر علم حقائق سے نسبتہً سادہ تر ہوتا ہے اور از روئے منطق اوس سے بے لوث ہوتا ہے اگرچہ صحیح طور پر یہ بھی نہیں مانا جاسکتا کہ باوجود حقائق شئے سے ناآشنا ہونے کے کوئی انسانی ہستی معرفت شئے سے بہرہ ور ہوسکتی ہے اس کے برخلاف علم اشیا جب بر بنائے بیان ہوتا ہے تو (جب کہ باب ہذا میں نظر آجائے گا) تمام تر اشیار کے علم حقائق کو مضمر رکھتا ہے جو اوس کا منبع اور اوس کی بنیاد ہے۔ مگر سب سے پہلے ہمیں یہ طے کرلینا چاہیے کہ معرفت سے ہماری کیا مراد ہے اور (خبر) بیان کسکو کہتے ہیں۔

معرفت سے مراد کسی شے کی وہ اطلاع ہے جو براہ راست حاصل ہو۔ یعنی اوسمیں کسی طرح کے علم حقائق یا استنتاج کا شائبہ نہ پایا جائے۔ جب میری میز میرے سامنے آتی ہے تو مجھے اون معطیات حس کی معرفت ہوتی ہے جو اوسے معرض ظہور میں لاتے ہیں (جیسے رنگ، شکل، سختی، چکناہٹ وغیرہ)۔ یہ وہ چیزیں ہیں جو میز کو دیکھنے اور چھونے سے میرے شعور میں بلاواسطہ داخل ہوتی ہیں۔ مجھے اس صورت میں جو مخصوص رنگ دکھائی دیتا ہے اوس کے بارے میں کئی باتیں کہی جاسکتی ہیں۔ مثلاً یہ رنگ بادامی ہے یا گہرا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اگرچہ ان اقوال سے رنگ کے بارے میں چند حقائق معلوم ہوجاتے ہیں لیکن خود رنگ کا علم پھر اوتنا ہی رہتا ہے جتنا پہلے تھا۔ جہاں تک کہ نفس رنگ کا علم میں ہونا متعلق ہے (نہ کہ رنگ کے بارے میں حقائق کا علم میں ہونا) میں کہہ سکتا ہوں کہ رنگ کو دیکھتے ہی رنگ کا علم حد کمال کو پہنچ جاتا ہے اور اس علم میں اضافہ ہونا بالکل محال عقلی ہے۔ پس اس میز کو معرض ظہور میں لانے والے معطیات حس ایسی چیزیں ہیں جنکی مجھے معرفت حاصل ہے یعنی جن سے میں بلاواسطہ کماحقہ واقف ہوں

اس کے برخلاف میز کا من حیث ایک طبیعی شئے ہونے کے جو مجھے علم ہے وہ علم بلاواسطہ نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے حصول میں میز کو معرض ظہور میں لانے والے معطیات حس کی معرفت بطور ایک وسیلہ کے ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ میز کے وجود میں شک کرنا لغو ہے مگر میز کے متعلق معطیات حس کو نگاہ شک سے دیکھنا قطعاً محال ہے۔ میرا میز کا علم من قبیل "علم بربنائے بیان" کے ہے۔ میز "وہ طبیعی شئے ہے" "جس سے فلاں فلاں معطیات حس پیدا ہوتے ہیں" یہ گویا میز کا بیان ہوا جو بحوالہ معطیات حس کیا گیا ہے۔ میز کے باب میں جو کچھ ہمیں معلوم ہوگا وہ بجز اس کے نہ ہوگا کہ میز کو ہماری اشیائے معلومہ سے ملحق کرنے والی چیزیں معلوم ہوں۔ یعنی ساتھ ہی یہ جاننا بھی شرط ہے کہ "فلاں فلاں معطیات حس ایک طبیعی شئے سے پیدا ہوئے ہیں" ذہن کی کوئی حالت ایسی نہیں جس میں میز سے بلاواسطہ واقفیت حاصل ہو سکے۔ اس طرح کی جملہ واقفیت کا شمار معلومات "حقائق" میں ہے اور میز واقعی جو شئے ہے سچ پوچھئے تو وہ ہمارے علم سے باہر ہے۔ ہم صرف ایک بیان جانتے ہیں اور اتنی سی بات اور جانتے ہیں کہ یہ بیان کس شئے پر صادق آیا۔ مگر نفس شئے کا ہم کو کوئی علم براہ راست حاصل نہیں ہے۔ پس ایسی صورتوں میں جو علم شئے کہلاتا ہے اوسے ہم علم بربنائے بیان (علم بیانی) کہتے ہیں۔

ہماری ساری علمیت خواہ وہ اشیاء سے متعلق ہو یا حقائق سے محض معرفت پر منحصر ہے اور یہی اوس کی بنا ہے۔ لہٰذا قابل غور یہ ہے کہ آخر وہ کس قسم کی چیزیں ہیں جو ہمارے دائرۂ معرفت میں داخل ہو سکتی ہیں۔ صفحہ ۵

جیساکہ اوپر ذکر ہو چکا ہے معطیات حس ہماری اشیائے معروفہ سے ہیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ علم معرفت کی صاف سے صاف اور سب سے جلی مثال معطیات حس ہی ہیں۔ لیکن اگر ان کے ماسوا علم معرفت کی اور مثالیں نہ ہوتیں تو ہماری علمیت صورت موجودہ کے بہ نسبت بہت ہی محدود ہوتی۔ کیونکہ ایسی حالت میں جو کچھ ہمارے حواس کے حضور وقتی طور پر موجود ہوتا اوس سے زیادہ کا احاطہ ہمارا علم نہ کر سکتا۔ اور ماضی کے بارے میں تو کچھ معلوم ہی نہ ہو سکتا بلکہ یہ بھی پتا نہ لگتا کہ آیا ماضی کا کبھی وجود بھی تھا یا نہیں۔ اور نہ اپنے معطیات حس کے بارے میں کسی قسم کے حقائق علم میں آسکتے کیونکہ (جیساکہ آگے چلکر واضح ہوگا) علم حقائق سرتاسر اون چیزوں کی

معرفت کا محتاج ہے جو معطیات حس سے بر سبیل لزوم جنساً مختلف ہیں اور بعض اوقات "تصورات مجردہ" کے نام سے موسوم ہوتی ہیں۔ لیکن ہم ان کو "کلیات" سے تعبیر کرینگے اب اگر ہم کو اپنی علمیت کی تحلیل ایک کافی اور مناسب حدتک مقصود ہے تو معطیات حس کے علاوہ جن چیزوں کی معرفت ہو سکتی ہے اونپر غور کرنا چاہیئے۔

معطیات حس کے بعد پہلی منزل معرفت بربناے حافظہ کی آتی ہے۔ ظاہر ہے کہ صفحہ ۷،
جو دیکھ سن کر یا کسی اور طریقہ سے ضابطۂ حواس میں آتا ہے بعض اوقات اوس کی یاد بھی آجاتی ہے اگرچہ اوس کا حال کے بجائے ماضی کی طرف منسوب ہونا چھپا نہیں رہتا۔ یہ علم بلاواسطہ جو مبنی ہے یادداشت پر ہمارے علم ماضی کا منبع ہے۔ اگر یہ نہ ہوتا تو ماضی کے باب میں کوئی معلومات بطریق استنتاج بھی حاصل نہ ہو سکتی۔ کیونکہ ایسی صورت میں سرے سے یہ ہی معلوم نہ ہوتا کہ کوئی شے گذشتہ بھی تھی یا نہیں جس کا علم بطریق استنتاج ممکن ہو۔

دوسری منزل معرفت بربناے تامل (مطالعۂ باطن) کی ہے جو قابل غور ہے ہم کو نہ صرف یہ کہ اشیا کی واقفیت ہوجاتی ہے بلکہ اس واقفیت کی بھی واقفیت حاصل ہوجاتی ہے۔ مثلاً جب میں آفتاب کی طرف دیکھتا ہوں تو مجھے بعض اوقات اپنے اس دیکھنے کی بھی اطلاع ہوتی ہے۔ پس "میری دید آفتاب" ایک شے ٹھیری جس کا میں عارف ہوتا ہوں۔ اگر مجھے کھانے کی اشتہا ہو تو یہ ممکن ہے کہ مجھے "اپنی اشتہاے غذا" کا بھی علم ہو جاے۔ اس صورت میں "میری اشتہاے غذا" ایک شے ہوئی جس کا میں عارف ہوا علےٰ ہذالقیاس ہم اپنے احساس لذت والم بلکہ عموماً جملہ واردات ذہنیہ سے بھی واقف ہو سکتے ہیں۔ اس قسم کی معرفت جسے شعور ذات سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں ہماری کل ذہنی کائنات کا منبع ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کے علم بلاواسطہ میں وہی باتیں آسکتی ہیں جو ہمارے ہی ذہن میں پیش آئی ہوں۔ جو باتیں دوسروں کے ذہن میں پیش آتی ہیں اون کا علم ہم کو صرف اونہی لوگوں کے جسم کا ادراک کرنے سے یعنی اون معطیات حس کے واسطہ سے ہوتا ہے جو اون کے اجسام سے وابستہ ہیں۔ اگر ہم اپنی واردات ذہنیہ کے عارف نہ بن سکتے ہوتے تو دوسروں کے ذہن کا وجود ہمارے وہم وگمان میں بھی نہ ہوتا اور اس وجہ سے اتنا بھی معلوم نہ ہو سکتا کہ دوسرے لوگ ذہن رکھتے ہیں یا نہیں۔ یہ خیال قدرتی طور پر ہوتا ہے کہ شعور ذات منجملہ اون چیزوں کے ہے جن کی وجہ سے انسان کو جانوروں پر فوقیت حاصل ہے

ہم مان سکتے ہیں کہ گویہ جانور معطیات حس کو جاننے والے ضرور ہوتے ہیں لیکن معرفت زیربحث سے بالکل محروم ہیں اور اپنے وجود کا کچھ علم نہیں رکھتے ۔ میرا مطلب یہ نہیں کہ اونھیں اپنے وجود میں شک ہے ۔ بلکہ اون کو اپنے تاثرات واحساسات کا شعور ہی نہیں ہوتا اور نہ یہ ہوش آتا ہے کہ ان کیفیات نفسانی کا کوئی موضوع بھی ہے ۔

ہم نے اپنی واردات ذہنیہ کی معرفت کو شعور ذات سے تعبیر کیا ہے مگر اس سے ہرگز اپنی ذات (نفس) کا شعور مراد نہیں ۔ یہ شعور اپنے چند مخصوص تاثرات واحساسات کا ہے ۔ اگر ان جزئی تاثرات واحساسات سے الگ ہوکر محض اپنے نفس کی معرفت کا مسئلہ چھڑے تو اس پر کسی ادعائی شان کے ساتھ زبان کھولنا بہت مشکل ہے ۔ اپنے نفس کو ٹٹولنے سے جو کچھ ہاتھ لگتا ہے وہ کوئی احساس یا خیال ہوتا ہے ۔ وہ مَیں تو کبھی ہاتھ ہی نہیں آتا جس کی طرف اس تاثر یا خیال کو منسوب کیجیے ۔ مگر پھر بھی بعض وجوہ سے ماننا پڑتا ہے کہ ہم کو اس مَیں کی معرفت حاصل ہے ۔ گو اس معرفت کو دوسری چیزوں سے جدا کر لینا کوئی آسان کام نہیں ۔ لیکن اون وجوہ کو دریافت کرنے سے پہلے یہ غور کر لینا چاہیے کہ ان جزئی خیالات کی معرفت کیا معنی رکھتی ہے ۔

جب میں "اپنی دید آفتاب" کا عارف بنا تو ظاہر ہے کہ میں، دو مختلف چیزوں کا صفحہ ۹، عارف ٹھیرا جو باہمدگر اضافت رکھتی ہیں ۔ یعنی ایک تو وہ معطیۂ حس جو میرے آگے آفتاب کی نیابت کر رہا ہے ۔ دوسرے وہ جو کہ اس معطیۂ حس کو ملاحظہ کر رہا ہے پس اوس قسم کی معرفت جیسی کہ مجھے آفتاب کی نیابت کرنے والے معطیۂ حس سے حاصل ہے عارف و معروف کی اضافت درمیانی ٹھیری جب یہ صورت ہو کہ معرفت کی معرفت حاصل ہو سکے (جیسے مجھے اپنے نیابت آفتاب کرنے والے معطیۂ حس کی صورت میں ہوتا ہے) تو ظاہر ہے کہ مجھے جس ذات کی معرفت حاصل ہوگی وہ میری اپنی ذات ہوگی ۔ چنانچہ اپنی دید آفتاب کے عارف ہونے میں جس امر کل کی معرفت حاصل ہوتی ہے وہ "نفس عارف معطیۂ حس" ہے ۔

اور اسی کے ساتھ ہم کو اس حقیقت کا علم بھی ہو جاتا ہے کہ "میں اس معطیۂ حس کا عارف ہوں" مگر جب تک اوس شے کی معرفت نہ حاصل ہو جسے ہم لفظ "مَیں" سے تعبیر کرتے ہیں یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ ہم حقیقت مذکورہ سے کیونکر واقف ہو سکتے ہیں ۔ کیونکہ اس

صورت میں تو اس کا مفہوم بھی سمجھ میں آنا دشوار ہے - یہ فرض کرنا کچھ ضروری نہیں معلوم ہوتا کہ ہم کو کسی کم و بیش مستقل شخصیت کی معرفت موجود ہے جو آج بھی وہی ہے جو کل تھی - البتہ یہ ضرور سمجھ میں آتا ہے کہ ہم شاید کسی ایسی چیز کے عارف ضرور ہوتے ہونگے (خواہ اوس کی ماہیت کچھ ہی ہو) جو آفتاب کو دیکھتی ہے اور معطیات حس کی معرفت رکھتی ہے - پس گویا ہم اپنے نفس کے کسی نہ کسی معنی میں ضرور عارف ہوتے ہیں جو ہمارے تجربات سے اختلاف رکھنے والی شے ہے - لیکن یہ مسئلہ نہایت دشوار ہے اور اس کی مخالفت اور موافقت دونوں میں دقیق دلائل پیش کئے جاسکتے ہیں - لہذا اب یہ کہنے پر اکتفا کیا جاتا ہے کہ اگرچہ معرفت نفس غالباً میسر ہو جاتی ہے مگر اس امکان کو ایک غیر مشتبہ حقیقت قرار دے لینا کوئی دانائی نہیں ہے -

جن چیزوں پر موجود ہونے کا اطلاق ہوتا ہے اون کی معرفت کے بارے میں جو کچھ کہا گیا اوس کا خلاصہ یوں درج کیا جاسکتا ہے - جہانتک حسیات کا تعلق ہے معرفت کی صورت معطیات حواس ظاہری سے نکلتی ہے اور باطن میں اوس چیز سے جسے ہم معطیات حواس باطنی سے تعبیر کرسکتے ہیں جیسے تفکرات، تاثرات، خواہشیں وغیرہ حافظہ میں اون چیزوں کی معرفت ہوتی ہے جو یا تو حواس ظاہری کے معطیات سے ہوں یا حواس باطنی کے - اور اگرچہ یہ یقینی بات نہیں لیکن غالباً ضرور ہے کہ ہم کو اپنے نفس یعنی اوس شئے کی معرفت بھی ہو جاتی ہے جو مختلف چیزوں سے آگاہ ہوتا ہے یا ان چیزوں کے بارے میں خواہشوں میں مبتلا رہتا ہے -

ہم کو مخصوص اور موجود چیزوں کی معرفت کے ماسوا جنھیں ہم کلیات سے تعبیر کرچکے ہیں جن کی معرفت بھی ہوتی ہے - کلیات نام ہے عمومی تصورات کا جیسے سپیدی، اختلاف، بھائی چارہ وغیرہ - ہر کلام مفید تام میں کم از کم ایک لفظ ایسا چاہیے جو کسی کلی پر دلالت کرتا ہو - کیونکہ ہر فعل کچھ نہ کچھ معنی ضرور رکھتا ہے جو کلی پر دلالت کرتا ہے - نویں باب میں ہم پھر کلیات کی طرف رجوع کرینگے - فی الحال فقط اس قسم کے مفروضات سے احتراز مقصود ہے کہ دائرۂ معرفت میں جو شئے داخل ہوسکے وہ لامحالہ من قبیل جزئیات کے ہوگی اور موجود ہوگی - کلیات پر مطلع ہونے کو تصور کرنا کہتے ہیں - اور جس کلیہ کی ہم کو اطلاع ہوتی ہے - وہ تصور کہلاتا ہے -

صفحہ ۸۱ اب واضح ہوگیا کہ ہم کو جن چیزوں کی معرفت حاصل ہے ان میں نہ اشیائے طبیعی (مختلف از معطیات حس) داخل ہیں اور نہ دوسرے لوگوں کے ذہن، اُن چیزوں کی آگاہی ہمیں بطور اوس علم کے ہوتی ہے جسے میں نے "علم بیانی" سے تعبیر کیا ہے۔ اور اب آگے اسی کا ذکر ہونا چاہیے۔

صفحہ ۸۲ "بیان" سے میری مراد اس صورت کا کلمہ ہے جیسے "یکے چنین وچناں" یا "این چنین وچناں"۔ "یکے چنین وچناں" کی صورت کے کلمہ کو میں بیان "مبہم" سے تعبیر کرونگا۔ اور "این چنین و آں چناں" کی صورت کے کلمہ کو بیان "معین" سے۔ چنانچہ "ایک آدمی" بیان مبہم ہے اور "یہ آہنی نقاب والا آدمی" بیان معین۔ بیان مبہم سے گوناگوں مسائل متعلق ہیں مگر چونکہ امر زیر بحث سے یہ کوئی براہ راست علاقہ نہیں رکھتے لہذا یہاں اون سے قطع نظر کی جاتی ہے۔ یہاں صرف اوس صورت کے علم اشیا کی سرشت دریافت کرنا ہے جبکہ ساتھ ساتھ ہمیں یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ بیان معین کے جواب میں ایک شئے بھی موجود ہے گو ہم کو اوس قسم کی شئے کی معرفت حاصل نہیں ہے۔ یہ بات فقط بیانات معینہ کے ساتھ مخصوص ہے پس آئندہ جہاں بیان معین مراد ہوگا میں وہاں صرف "بیان" استعمال کرونگا جس سے "این چنین و آں چناں" کی صورت کا کوئی کلمہ بصیغۂ واحد مراد ہوگا۔

اب جس جگہ یہ کہا جائے کہ شئے بیان سے علم میں آتی ہے تو یہ وہ صورت ہوگی جس میں ہمیں معلوم ہو کہ "این چنین و آں چناں" مراد ہے۔ یعنی ہم جانتے ہوں کہ ایک اور بس ایک ہی شئے موجود ہے جس میں کوئی وصف بھی ہے اور اس میں عموماً یہ بھی مضمر ہوگا کہ ہم اس شئے کا علم عارفانہ نہیں رکھتے۔ ہم جانتے ہیں کہ "آہنی نقاب والا آدمی" موجود ہے اور بہت سے قضایا اوس کے باب میں معلوم ہیں۔ مگر یہ علم نہیں کہ وہ کون ہے۔ ہم کو علم ہے کہ جس شخص کو سب سے زیادہ ووٹ مل جائینگے وہی منتخب ہوگا۔ اور بہت ممکن ہے کہ ہم کو اوس منتخب ہونے والے کی معرفت بھی (اوسی معنی میں جس کی رو سے ایک شخص کو دوسرے شخص کی معرفت ہو سکتی ہے) حاصل ہو جو کہ واقعی وہی امیدوار ہے جسے سب سے زیادہ ووٹ ملنے والے ہیں، لیکن پھر بھی یہ نہیں جانتے کہ یہ کون سا امیدوار ہے۔ گویا اس صورت کے کسی قضیہ کا علم نہیں رکھتے کہ "الف ہی وہ امیدوار ہے جسے سب سے زیادہ ووٹ ملنے والے ہیں" دراں حالیکہ منجملہ دوسرے امیدواروں کے ایک کا نام الف ہے۔ گو ہمیں معلوم ہو کہ "این چنین و آں چناں"

موجود ہے گو اوس شے کی معرفت بھی ہو جو درحقیقت "ایں چنین و آں چناں ہے" مگر یہ قضیہ نہ معلوم ہو کہ الف ہی "ایں چنین و آں چناں" ہے دراں حالیکہ الف ہمارے لئے ایک معروف شے ہو تب بھی ہم کہینگے کہ ہمارا علم محض "بیانی" ہے۔

جب کہا جائے کہ ایں چنین و آں چناں موجود ہے تو یہ معنی نکلینگے کہ بس ایک ہی چیز ہے جو "ایں چنین و آں چناں ہے۔ اور قضیۂ "الف ہی ایں چنین و آں چناں ہے" کا مطلب یہ ہے کہ الف ہی کو خاصۂ "ایں چنین و آں چناں" میسر ہے جو کسی دوسرے کے لئے نہیں ہے۔ صفحہ ۴۴ "جناب الف ہی اس حلقہ کے اتحاد پسند امیدوار ہیں" اس کے یہ معنی ہیں کہ جناب الف اس حلقہ کے انتخاب پسند امیدوار ہیں جو کوئی اور نہیں ہے۔ "اس حلقہ کا اتحاد پسند امیدوار موجود ہے" اس سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص اس حلقہ کا اتحاد پسند امیدوار ہے جو اس کے سوا کوئی اور شخص نہیں پس جب ہمیں کسی ایسی شئے کی معرفت ہو جو "ایں چنین و آں چناں" ہے تو ہم کو علم ہو گا کہ "ایں چنین و آں چناں" موجود ہے۔ لیکن جس صورت میں کسی ایسی شئے کی معرفت نہ ہو جیسے ہم جانتے ہوں کہ یہی "ایں چنین و آں چناں" ہے بلکہ کسی ایسی شئے کی معرفت نہ ہو جو واقعی "ایں چنین و آں چناں" ہے تب بھی "ایں چنین و آں چناں" کا موجود ہونا ممکن ہے کہ معلوم ہو جائے۔

عام الفاظ بلکہ اسمائے معرفہ بھی عموماً دراصل از قسم "بیان" ہوتے ہیں۔ گویا اوس خیال کی توضیح جو ایک اسم معرفہ کو صحیح طور پر استعمال کرنے والے کے ذہن میں ہوتا ہے علے العموم اسی طرح ہو سکتی ہے کہ اسم معرفہ کی جگہ پر کوئی بیان اٹھا کر رکھدیا جائے۔ نیز یہ کہ کسی خیال کو ادا کرنے کے لیے مختلف لوگوں کو بلکہ ایک ہی شخص کو مختلف اوقات میں مختلف بیانات درکار ہوتے ہیں۔ اور مستقل رہنے والی صرف وہی شئے ہوتی ہے جس پر بشرط صحت استعمال وہ نام صادق آتا ہو۔ جبتک یہ شے مستقل بنی رہتی ہے یہ بیان خاص اوس قضیہ کے صدق یا کذب پر عموماً کوئی اثر نہیں ڈالتا جو اس نام کو شامل رکھتا ہے۔

اب چند مثالیں لے لیجیے۔ فرض کیجیے کہ بسمارک کے متعلق کوئی بات کہی گئی۔ مان لیجیے کہ نفس کی معرفت بلا واسطہ بھی ایک چیز ہے۔ ممکن ہے کہ بسمارک نے خود اپنا نام کبھی اوسی شخص خاص کی طرف اشارہ کرنے کے لیے بلا واسطہ استعمال کیا ہو جس کی معرفت اوسے حاصل تھی۔ یعنی اگر اپنے باب میں اوس نے کوئی حکم لگایا تو اس حکم کی ترکیب میں وہ خود شامل تھا۔ ہمیشہ تو یہ امر صرف آرزو کی حد تک رہتا ہے کہ اسم معرفہ نفس شے پر دلالت کرے نہ کہ بیان شئے پر

لیکن اس صورت میں اسم معرفہ کا استعمال براہ راست ہو ہی گیا۔ لیکن اگر کوئی شخص بسمارک کا جاننے والا بسمارک کے باب میں کوئی حکم لگائے تو صورت بدل جائے گی۔ کیونکہ اس شخص کو جس چیز کی معرفت ہے وہ صرف چند معطیات حس ہیں جنھیں اوس نے (فرض کیا کہ جائز طور پر) بسمارک کے جسم سے وابستہ کر رکھا ہے۔ بسمارک کا جسم بطور ایک طبیعی شئے کے بلکہ اوس کا ذہن تو بدرجۂ اولی بس اسی حیثیت سے علم میں آیا کہ جسم و ذہن ان معطیات حس سے وابستہ تھے۔ یعنی صفحہ ۷۶
دونوں کا دائرۂ علم میں آنا بیان کے ذریعہ سے ہوا۔ جب کوئی کسی کو یاد کرتا ہے اوس وقت اوس کے جو خواص ظاہری ذہن میں آجائیں یہ بہت کچھ اتفاق وقت کی بات ہے۔ پس جو بیان کہ یاد کرنے والے کے ذہن میں فی الواقع ہوتا ہے اوس کی حیثیت بالکل عارضی ہے اور سب سے اہم نکتہ تو یہ ہے کہ یاد کرنے والا باوجود ہستی متعلقہ کا عارف نہ ہونے کے یہ جانتا ہے کہ جملہ مختلف بیانات اسی ہستی پر صادق آرہے ہیں۔

ہم جو بسمارک کو نہیں جانتے اگر اوس کے باب میں کوئی حکم لگائیں تو جو بیان ہمارے ذہن میں آئے گا وہ غالباً کچھ تاریخی معلومات کا ایک مجمل سا ذخیرہ ہوگا بلکہ اکثر اوقات بسمارک کی سیرت ظاہر کرنے کے لئے یہ ضرورت سے بہت زیادہ ہوگا۔ مثال کے لئے فرض کر لیجیے کہ ہم نے بسمارک کو "جرمن شہنشاہی کے پہلے چانسلر" کی حیثیت سے یاد کیا۔ اس جملہ میں بجز "جرمن" کے ہر لفظ مجرد ہے۔ پھر لفظ جرمن کے معنی ہر شخص کے لئے الگ ہیں۔ کسی کو تو اس سے جرمنی کے سفر یاد آنے لگتے ہونگے۔ کسی کی نگاہوں میں جرمنی کا نقشہ پھرنے لگتا ہوگا۔ وقس علے ہذا۔ لیکن ہم کو اگر کسی ایسے بیان کی تلاش ہو جسے ہم جانتے ہوں کہ یہاں پر یہ صادق آئے گا تو کسی ایسے جزئیہ کا حوالہ دینا جس کے ہم عارف ہو چکے ہیں کسی نہ کسی جگہ لازمی ہوگا۔ اس طرح کا حوالہ ماضی حال اور مستقبل کے تذکروں (خارج از تاریخہائے معینہ) نیز "یہاں" اور "وہاں" کے قیود اور سنی سنائی باتوں کے ہر بیان میں مضمر رہتا ہے۔ پس واضح ہوا کہ اوس بیان میں جس کی نسبت معلوم ہو کہ یہ کسی جزئیہ پر صادق آتا ہے۔ کسی نہ کسی عنوان سے ایک ایسے جزئیہ کا حوالہ ضرور مضمر ہوگا جس کی معرفت ہم کو حاصل ہو چکی ہے مگر بشرطیکہ بیان شدہ شئے کی نسبت ہمارا علم از روئے منطق اس بیان کا نتیجہ محض نہ ہو۔ مثلاً "وہ شخص جو سب سے زیادہ زندہ رہا" ایک بیان ہے جس میں کلیات ہی کلیات ہیں

کسی نہ کسی شخص پر ضرور صادق آتا ہے۔ لیکن اوس شخص کے باب میں ہم کوئی ایسا حکم نہیں لگا سکتے جس سے ماسوا اس بیان کے کچھ اور معلوم ہو سکے۔ اگر ہم کہیں کہ "شہنشاہی جرمنی کا پہلا چانسلر نہایت چالاک سیاست داں تھا" تو اس حکم کی صحت کسی ایسی چیز کے اعتبار سے ہو گی جس کی معرفت ہم کو ہو چکی ہو جیسے سنی سنائی یا پڑھی ہوئی باتیں جو بطور ایک شہادت کے ہیں۔ ماسوا اوس اطلاع کے جو ہم دوسروں کو بہم پہنچاتے ہیں ماسوا اوس حقیقت کے جو خود بسمارک سے متعلق ہے اور جس سے ہمارے حکم کو اہمیت حاصل ہوتی ہے، جو خیال ہم کو واقعی پیدا ہوتا ہے اوس میں ایک یا ایک سے زیادہ جزئیات ہوتے ہیں۔ اور اوس کے بقیہ اجزا جو اُس میں شامل ہیں تماماً من قبیل تصورات ہوتے ہیں جملہ مقامات کے نام جیسے لندن، انگلستان، یورپ، زمین، نظام شمسی یہ بھی جب استعمال ہوتے ہیں تو اسی طور پر ایسے بیانات مضمر رکھتے ہیں جنکی معرفت ہمکو حاصل ہے۔ اور میرا گمان تو یہ ہے کہ عالم بھی مابعد الطبعیات کی رو سے جزئیات کا تعلق مضمر رکھتا ہے۔ مگر برخلاف اس کے منطق میں (جس میں نہ صرف اون چیزوں سے بحث ہوتی ہے جو موجود ہیں بلکہ جو کچھ وجود میں آچکا ہو یا آسکتا ہو یا ہو اوس سے بھی بحث کیجاتی ہے) نفس جزئیات کا کوئی حوالہ مضمر نہیں ہوتا۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ جب ہم کسی چیز کا ذکر کرتے ہیں جو بذریعہ بیان علم میں آئی ہو تو اکثر ہماری نیت یہ ہوتی ہے کہ بیان شدہ شئے خود تذکرہ میں آجائے نہ کہ اوس صورت سے جس میں بیان مضمر رہتا ہے۔ مثلاً اگر بسمارک کے بارے میں ہم کچھ کہتے ہیں تو چاہتے یہ ہیں کہ اگر ہو سکے تو ایسا حکم لگائیں جو فقط بسمارک ہی لگا سکتا تھا۔ یعنی یہ وہ حکم ہو جس کا بسمارک خود ایک جزو ہے۔ مگر اس میں لابدی طور پر ناکامی ہوتی ہے کیونکہ ہم نفس بسمارک سے آشنا نہیں ہیں۔ البتہ اتنا جانتے ہیں کہ ایک شے ب موجود ہے جسے بسمارک کہتے ہیں اور یہ ب ایک چالاک سیاست داں تھا۔ یہاں ب وہی شئے ہے جو بسمارک تھا۔ اگر "شہنشاہی جرمنی کا پہلا چانسلر" کہکر بسمارک کا بیان کیا جائے تو جس قضیہ کا ایجاب ہمارا منشا ہو گا وہ یوں بیان میں آسکتا ہے۔ "وہ قضیہ جس میں اوس نفس شئے کے باب میں اقرار ہے جو شہنشاہی جرمنی کی پہلی چانسلر تھی کہ یہ شئے وہ ہے جو ایک چالاک سیاست داں تھی۔" باوجود متفرق بیانات کے جنسے ہم کام لیتے ہیں جس کے باب میں

ہم اس لائق ہوتے ہیں کہ کلام کریں وہ یہی ہے کہ ذات بسمارک کے متعلق ایک سچے قضیہ کا موجود ہونا جانتے ہیں اور (تاحدّ صحت) اپنے بیان کو جتنا چاہیں تغیر دیتے چلے جائیں مگر اصل قضیہ وہی رہیگا۔ یہی بیان شدہ قضیہ جس کی صحت معلوم ہے ہماری دلچسپی کی چیز ہے لیکن ہم نفس قضیہ کی معرفت سے محروم ہیں اور اوس کا علم نہیں رکھتے گو یہ جانتے ہیں کہ یہ قضیہ صحیح ہے۔

اب یہ سمجھ میں آجائے گا کہ معرفت جزئیات سے گریز کرنے میں متعدد مدارج ہوتے ہیں۔ بسمارک وہ بھی تھا جس سے لوگ شناسائی رکھتے تھے، بسمارک وہ بھی ہے جسے ہم تاریخ کے واسطہ سے جانتے ہیں، جو نقاب آہنی والا آدمی تھا، جو آدمیوں میں سب سے زیادہ زندہ رہا۔ یہ باتیں معرفت جزئیات سے بتدریج دور کرتی جاتی ہیں پہلی منزل پر تو غیر ذات سے جتنا قرب ممکن ہے اوتنا حاصل بھی ہے۔ دوسری منزل پر بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہم جانتے ہیں "بسمارک کون تھا"۔ تیسری منزل پر ہماری علمیت قاصر ہے کہ نقاب آہنی والا آدمی خدا جانے کون تھا۔ گو اوسکے بارے میں بھی ہم ایسے قضیے معلوم کرسکتے ہیں جو اوس کے نقاب آہنی والے ہونے سے از روئے منطق منتج نہ ہوتے ہوں۔ اور بالآخر چوتھی منزل پر بجز اون باتوں کے جو اوس شخص کی منطقی تعریف سے منتج نہ ہوں ہمارے علم میں کوئی بات آہی نہیں سکتی۔ اسی طرح عالم کلیات میں بھی گویا ایک نظام مبارک قائم ہے بعض جزئیات کی طرح بعض کلیات بیان ہی کے ذریعہ سے علم میں آتے ہیں۔ مگر جزئیات کی طرح اس میں بھی علم متعلق بہ معلومات بیانی کٹ کٹا کے بالآخر علم متعلق بہ معلومات معرفت بن سکتا ہے۔ صفحہ ۹۰

جن قضیوں میں بیان شامل ہو اون کی تحلیل کا قانون اساسی یہ ہے۔ ہر قضیہ جسے ہم سمجھ سکتے ہیں وہ لازماً تمام تر اون اجزائے مقومہ سے مرکب ہوگا جن کے ہم عارف ہیں۔

اس قانون اساسی کے خلاف جو اعتراضات ہو سکتے ہیں اون سب کا جواب دینے کی کوشش ہم اس موقع پر نہ کرینگے۔ البتہ فی الحال ہم اتنا بتا دینا چاہتے ہیں کہ ان اعتراضات کا دفاع کسی نہ کسی طرح ضرور ممکن ہے۔ کیونکہ یہ کسی طرح عقل میں نہیں آتا کہ جبتک کسی مفروضہ یا حکم کا کوئی موضوع نہ معلوم ہو وہ مفروضہ یا حکم کیونکر مرتب ہوسکتا ہے

اگر محض ہرزہ سرائی مقصود نہیں بلکہ کوئی قرینہ کی بات کہنا ہے تو جو الفاظ ہم ادا کرینگے اون کے کچھ نہ کچھ معنی ضرور قرار دے لینگے۔ مثلاً جب ہم جولیس سیزر کے باب میں کچھ بیان کرینگے تو ظاہر ہے کہ خود جولیس سیزر ہمارے ذہن میں نہ ہوگا کیونکہ ہم کو اوس کی معرفت ہی نہیں ہے۔ ہمارے ذہن میں تو اوس کا بس ایک بیان ہوگا جیسے "وہ شخص جو پندرھویں مارچ کو قتل ہوا" "جو شہنشاہی روما کا بانی تھا" یا شاید فقط اس قدر کہ "وہ شخص جس کا نام جولیس سیزر تھا" (اس آخر کے بیان میں جولیس سیزر محض ایک آواز یا شکل ہے جس کی معرفت ہم کو حاصل ہے) پس بادی النظر میں جو معنی ہمارے بیان کے نکلتے ہیں وہ تماماً صحیح نہیں ہیں۔ اس کے معنی میں بجائے جولیس سیزر کے کوئی بیان مضمر ہے جس میں تمامتر وہ کلیات و جزئیات شامل ہیں جنکی معرفت ہم کو حاصل ہے۔

علم بیانی کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے ذریعہ سے ہم اپنے ذاتی تجربات کے دائرہ سے تجاوز کر سکتے ہیں۔ گو ہمارے علم میں فقط وہی حقائق آسکتے ہیں جو تمامتر ایسے حدود پر مشتمل ہوں جنکا تجربہ ہم کو اپنی معرفت میں حاصل ہو چکا ہے۔ مگر علم بیانی تو اون چیزوں کے بارے میں بھی ہو سکتا ہے جو ہمارے تجربہ میں بالکل نہ آئی ہوں۔ تجربۂ بلا واسطہ کی انتہائی تنگ ظرفی کی وجہ سے یہ نتیجہ بہت اہم ہو گیا ہے۔ اور جبتک یہ سمجھ میں نہ آجائے اوس وقت تک ہماری علمیت کا بڑا حصہ معمّٰی بنا رہیگا اور معرض شک میں رہیگا۔

باب ششم

استقرا

صفحہ ۹۳

تقریباً تمام مباحث گذشتہ میں ہماری کوشش یہ رہی ہے کہ علم وجود کے ضمن میں جو امور معطیات کی حیثیت سے پائے جاتے ہیں اون کو واضح کردیں۔ عالم میں وہ کون سی چیزیں ہیں جن کا علم ہم کو عرفاناً ہوا ہے؟ اس کا جواب ابتک تو یہ ملتا رہا ہے کہ ہم کو نہ صرف اپنے معطیات حس کی معرفت ہوتی ہے بلکہ اپنے نفس کی معرفت بھی ہوجاتی ہے ہم کو اون دونوں کا موجود ہونا معلوم ہے۔ اور ماضی کے معطیات حس جو یاد آتے ہیں اون کے بارے میں بھی علم ہے کہ یہ موجود رہ چکے ہیں۔ اب ہمارے معطیات گویا اس علمیت سے بنے ہیں۔

لیکن اگر ہم اس لائق بننا چاہیں کہ معطیات مذکورہ سے نتائج اخذ کرنا شروع کریں یا اگر یہ چاہیں کہ مادہ کے باب میں اغیر اشخاص کے باب میں، اوس ماضی کے باب میں جو ہماری انفرادی یادداشت سے بعید ہے یا مستقبل کے بارہ میں کوئی علم ہم پہنچے تو اس کے لیے کسی نہ کسی وضع کے اصول عامہ سے واقف ہونا لازمی ہے۔ ہمیں یہ معلوم رہنا چاہیے کہ الف جو ایک چیز ہے اس کا وجود ایک دوسری چیز ب کی علامت ہے جو یا تو الف سے معیت رکھتی ہے یا اوس کے قبل یا بعد کی چیز ہے۔ مثلاً گرج علامت ہے اپنی پیش رو چمک کے وجود کی۔ اگر ہم اس رمز سے آگاہ نہ ہوتے تو اپنے علم کو کبھی ذاتی تجربوں کے دائرہ سے زیادہ وسعت نہ دے سکتے۔ اب مسئلہ غور طلب یہ ہے کہ آیا اس علم کو یوں وسعت دینا ممکن ہے اور اگر ہے تو اسے کیونکر وسعت دی جاتی ہے۔

مثال کے طور پر کوئی ایسا امر لیجیے جس میں کسی کو شک نہ ہو۔ سب لوگ قائل ہیں کہ آفتاب کل طلوع ہوگا۔ مگر کیوں؟ آیا یہ عقیدہ محض تجربۂ ماضی کا ایک عامیانہ نتیجہ ہے یا اسے ایک قرین عقل عقیدہ سمجھ کر جائز بھی قرار دیا جاسکتا ہے؟ اب یہ فیصلہ کرنے کے لئے کہ اس قسم کا فلاں عقیدہ قرین عقل ہے یا نہیں کوئی معیار قائم کرلینا یہ کچھ آسان کام نہیں ہے۔ البتہ کم از کم یہ ضرور تحقیق ہوسکتا ہے کہ اس حکم کو کہ "آفتاب کل طلوع ہوگا" یا اسی طرح کے دوسرے احکام کو جنپر ہمارے اعمال کا مدار ہے جائز قرار دینے کے لئے کس قسم کے عام عقائد

بشرط صحت کافی ہونگے۔

اگر ہم سے پوچھا جائے کہ آفتاب کے کل طلوع ہونے کا یقین کیوں ہے تو ظاہر ہے کہ بلا تامل ہم یہی جواب دینگے کہ "چونکہ ابتک آفتاب ہر روز طلوع ہوتا رہا ہے"۔ ہمارا یہ ایک پختہ عقیدہ کہ چونکہ آفتاب ماضی میں طلوع ہوتا رہا ہے لہذا آیندہ بھی طلوع ہوتا رہے گا۔ اب اگر یہ اعتراض حائل ہو کہ آخر ہم کیوں یقین کرتے ہیں کہ ماضی کی طرح مستقبل میں بھی یہ سلسلہ جاری رہے گا تو ہم قوانین حرکت کی طرف اشارہ کرسکتے ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ زمین ایک بے روک گردش کرنے والا جسم ہے۔ اس قسم کے اجسام کا رقص بغیر کسی بیرونی شے کی رخنہ اندازی کے موقوف نہیں ہوتا۔ اور آج اور کل کے بیچ میں کوئی رخنہ ڈالنے والی چیز پیدا نہیں ہے۔ ایک یہ شک کی بات ضرور ہے کہ آیا ہم کو وثوق کامل ہے کہ کوئی بیرونی رخنہ انداز شئے پیدا نہیں ہوئی ہے؟ مگر یہ شک بالکل غیر موثر ہے۔ جو موثر ہے وہ یہ شک ہے کہ آیا قوانین حرکت کل تک جاری بھی رہینگے؟ اگر یہ شک پیدا کرلیا گیا تو ہم پھر وہیں آگئے جہاں سے طلوع آفتاب کے بارہ میں شک کرنا شروع کیا تھا۔

قوانین حرکت کا نفاذ باقی رہنے پر ہمارے عقیدہ کا جم جانا اس کی فقط ایک وجہ ہے وہ یہ کہ جہانتک ہم کو علم ماضی پر بھروسا ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ قوانین اب تک برابر نافذ رہے ہیں یہ سچ ہے کہ آفتاب کے طلوع ہونے کے حق میں ماضی کی جو شہادت پائی جاتی ہے اوس کے مقابلہ میں قوانین حرکت کی شہادت کہیں زیادہ ہے۔ کیونکہ طلوع آفتاب تو قوانین حرکت کے پورے اترنے کی فقط ایک جزئی صورت ہے اور اس طرح کی اور بھی بہت سی جزئی صورتیں موجود ہیں۔ مگر اصل سوال یہ ہے کہ کسی قانون کا بار بار بزمانۂ ماضی پورا ہوتے رہنا آیا اس امر کی دلیل ہے کہ آیندہ بھی یہ سلسلہ جاری رہے گا؟ اگر نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ ہمیں یہ توقع رکھنے کی کوئی وجہ نہیں کہ آفتاب پھر طلوع ہوگا یا جو غذا ہم آیندہ تناول کرینگے وہ ہمارے حق میں سم قاتل نہ ہو جائے گی یا یہ کہ ہماری وہ توقعات برانگیختگی جو گوشا ذہی ہم کو محسوس ہوتی ہیں مگر ہماری روزمرہ کی زندگی پر ہر طرح قادر ہیں۔ یہ بات قابل غور ہے کہ اس قسم کی تمام توقعات محض ظنی ہیں اور ہم کو ان کے آیندہ پورے ہو رہنے کا ثبوت تلاش کرنا نہیں ہے بلکہ اس رائے کی وجہ تلاش کرنا ہے کہ قرینہ کہتا ہے کہ یہ پوری ہونگی۔

اس سوال پر غور کرنے کے لیے شروع سے ایک بڑے امتیاز کو ذہن میں جگہ دینا ضروری ہے ورنہ بہت سی لاطائل مشکلوں میں بہت جلد مبتلا ہوجانے کا اندیشہ ہے۔ تجربہ بتاتا ہے کہ کسی

قسم کے تواتر[1] یا معیت[2] کا یکساں طور پر بار بار پیش آنا آیندہ کے بارے میں ہماری یہ توقع قائم کرنے کی علت ہے کہ یہ تواتر یا معیت پھر رونما ہوگی۔ غذا جس کی ایک ظاہری صورت بھی ہوا کرتی ہے عموماً ایک ذائقہ رکھتی ہے۔ لیکن اس کی جس صورت کے ہم عادی ہو چکے ہیں اگر کہیں اوس میں کوئی غیر معمولی ذائقہ پایا گیا تو ہماری توقع کو بہت شدید صدمہ پہنچتا ہے۔ جو چیزیں دیکھنے میں آتی ہیں وہ ازروئے عادت بعض خاص احساسات لمسیہ سے موتلف ہو جاتی ہیں اور چیزوں کو مس کرتے وقت اونہی احساسات کے نمودار ہونے کی توقع پیدا ہوا کرتی ہے۔ لیکن اکثر بھوتوں کے قصوں میں سب سے ہولناک بات یہ سنی ہوگی کہ بھوت سے احساسات لمسیہ کبھی حاصل نہیں ہوتے۔ جاہل لوگ جب پہلے پہل سفر کو نکلتے ہیں تو یہ دیکھکر کہ اون کی مادری زبان کو کوئی نہیں سمجھتا ایسا چکراتے ہیں کہ اس کو باور بھی نہیں کرتے۔

اور اس قسم کے ایتلافات کچھ انسانوں ہی کے ساتھ مخصوص نہیں۔ جانوروں میں بھی یہ بہت قوی ہو جاتے ہیں۔ وہ گھوڑے جو ایک ہی راستہ پر چلنے کے عادی ہیں اگر اون کو دوسری طرف لیجانے کی کوشش کیجئے تو اڑنے لگتے ہیں۔ گھریلو جانوروں کو جو شخص عام طور پر چارہ دیتا رہتا ہے اوس کو یہ جانور جب دیکھتے ہیں چارہ مانگنے لگتے ہیں۔ مگر ہم جانتے ہیں کہ یکسانی کے بارہ میں اس قسم کی توقعات خام ہیں اور دھوکے میں ڈالتی ہیں۔ ایک شخص جو اپنی مرغی کو اوس کی زندگی بھر دانہ پانی دیتا رہا ہے آخر کار ایک دن اوس کی گردن پر چھری پھیر دیتا ہے۔ اور ثابت کر دیتا ہے کہ یکسانی فطرت کے بارہ میں اگر کوئی شایستہ تر رائے قائم کی گئی ہوتی تو مرغی کے حق میں مفید ہوتی

لیکن یہ توقعات باوصف اپنی پر فریبی کے برابر پائی جاتی ہیں۔ صرف یہ امر کہ فلاں صورت اتنی مرتبہ پیش آچکی ہے انسان و حیوان سب کے لئے اس توقع کا باعث ہوتی ہے کہ یہی صورت پھر پیش آئے گی۔ ہماری جبلت ہم کو اسی طرح یقین دلاتی رہتی ہے کہ آفتاب کل پھر طلوع ہوگا۔ مگر ممکن ہے کہ ہمارا حشر اوس مرغی سے بہتر نہ ہو جو یوں خلاف توقع ذبح ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس امر کو کہ گزشتہ یکسانیاں آیندہ کے بارے میں توقعات کا سبب ہوتی ہیں اس مسئلہ سے جدا کر لینا چاہیے کہ جب ان توقعات کے جواز کا سوال اٹھتا ہے

[1] مظاہر کا یکے بعد دیگرے نمودار ہونا۔

[2] ایک ساتھ موجود ہونا۔

تو آیا ان کو سراہنے کی کوئی معقول وجہ نکلتی ہے؟

اب زیر بحث یہ مسئلہ ہے کہ "یکسانی فطرت" جس کا نام ہے آیا اوس پر اعتبار کرنے کی کوئی وجہ بھی ہے۔ فطرت کی یکسانی ہونے کا یقین وہ یقین ہے جس کی رو سے ہر پیش آئی ہو یا پیش آنے والی بات ایک ایسے قانون کلی کی ایک نظیر ہے جو مستثنیات سے بالکل پاک ہے جس قسم کی توقعات خام ابھی زیر بحث آئی تھیں اون سب میں مستثنیات موجود ہیں جو لوگ اون پر بھروسا کرتے ہیں وہ اسی وجہ سے مایوس ہوتے ہیں۔ لیکن سائنس (کم ازکم بطور ایک "چلتے ہوئے دعوے" کے) عادتاً یہ فرض کرلیتا ہے کہ وہ عام قاعدے جن میں استثنا موجود ہے قواعد بے استثنا کا بدل قرار دیے جاسکتے ہیں۔ "بے لاگ اجسام گر پڑتے ہیں" یہ ایک عام قاعدہ ہے جس سے طیارے اور غبارے مستثنا ہیں۔ لیکن قوانین حرکت اور قانون تجاذب جہاں اکثر اجسام کے گر پڑنے کی توجیہ کرتے ہیں وہاں طیاروں اور غباروں کے اڑنے کی توجیہ بھی کر دیتے ہیں چنانچہ یہ قوانین مستثنیات سے پاک ہیں۔

اگر کرۂ ارض کسی ایسے زبردست جسم سے ٹکرا جائے کہ اوس کی گردش فنا ہو جائے تو کل کے بارے میں آفتاب کے طلوع ہونے کا عقیدہ بھی باطل ہو جائے۔ لیکن اس حادثہ سے قوانین حرکت و قانون تجاذب میں فرق نہیں آسکتا۔ سائنس کا کام یہ ہے کہ قوانین حرکت اور قانون تجاذب کی سی یکسانیوں کی ٹوہ میں لگا رہے جن کے بارے میں تجربہ کا فتوے اتنا ہی ہے کہ ان میں استثنائی صورتیں نہیں ہیں۔ اس طرح کے تجسس میں سائنس کو عجیب وغریب کامیابی ہوئی ہے اور ہم تسلیم کرسکتے ہیں کہ یہ یکسانیاں برابر بحال رہی ہیں لیکن یہاں سے ہم پھر اوسی سوال پر آجاتے ہیں کہ مانا کہ یہ یکسانیاں اب تک بحال رہیں مگر یہ فرض کرنے کی کیا وجہ ہوسکتی ہے کہ آیندہ یہ فنا نہ ہو جائینگی؟

کہا جاتا ہے کہ ہمارے پاس یہ باور کرنے کے وجوہ موجود ہیں کہ مستقبل ماضی کے مطابق ہوگا۔ کیونکہ مستقبل برابر ماضی کی جگہ لیتا چلا جاتا ہے اور ہمیشہ اوس کے مطابق پایا جاتا ہے۔ حتے کہ ہم کو فی الواقع مستقبل کا بھی تجربہ حاصل ہوتا جاتا ہے۔ مثلاً اس زمانہ کا تجربہ جو کسی وقت میں مستقبل تھا اور جسے اب مستقبل گذشتہ سے تعبیر کرسکتے ہیں۔ لیکن حقیقت میں دلیل مصادرہ علی المطلوب کی شان رکھتی ہے۔ ہم کو گذرے ہوئے مستقبل کے بارے میں تجربہ ہے نہ کہ آیندہ کے مستقبلوں کا۔ سوال یہ ہے کہ آیا آیندہ کے مستقبل

گذرے ہوئے مستقبل کے مطابق ہونگے؟ اس کے جواب میں کسی ایسی دلیل کو پیش نہ ہونا چاہیے جس کی ابتدا گذرے ہوئے مستقبلوں سے ہوتی ہو۔ پس ہم کو اب بھی کسی ایسے اصول کی تلاش باقی ہے جس سے معلوم ہو جائے کہ جن قوانین کا پابند ماضی تھا اون کا پابند مستقبل بھی ہوگا۔

فقرہ ۱۰ اس مسئلہ میں مستقبل کا حوالہ چنداں لازمی نہیں ہے۔ کیونکہ جب ہم اون قوانین کو جنسے ہم اپنے تجربہ میں کام لے رہے ہیں ماضی کی اون چیزوں سے مطابقت دینے لگتے ہیں جو تجربہ میں نہیں آئیں (جیسا کہ علم الارض کے نظریات یا نظام شمسی کی اصلیت کے باب میں ہوتا رہتا ہے) تب بھی یہی سوال پیدا ہو جاتا ہے۔ ہمارا اصل سوال تو یہ ہے کہ "جب دو چیزیں بکثرت ایک دوسرے سے وابستہ پائی جائیں اور کوئی نظیر ایسی نہ معلوم ہو کہ ایک واقع ہو گر دوسری واقع نہ ہو تو کسی جدید موقع پر دونوں میں سے ایک کا واقع ہو جانا آیا اوس دوسری چیز کے بابہیں توقع قائم کرنے کی ایک معقول وجہ قرار دیا جاسکتا ہے" بس اسی سوال کے جواب پر ہماری جملہ توقعاتِ مستقبل، جملہ نتائج استقرائی بلکہ سچ پوچھیے تو اون تمام معتقدات کی صحت کا مدار ہے جنپر ہماری روزمرہ کی زندگی قائم ہے۔

ہم کو شروع ہی سے یہ تسلیم کر لینا چاہیے کہ بجائے خود یہ امر کہ دو چیزیں اکثر ایک ساتھ پائی گئیں اور کبھی ایسا نہیں ہوا کہ الگ الگ پائی جائیں از روئے استخراج یہ ثابت کرنے کے لیے ناکافی ہے کہ آیندہ جو صورت تجربہ میں آئے گی اوس میں بھی یہ دونوں چیزیں ایک ساتھ پائی جائینگی۔ زائد از زائد یہ امید ہو سکتی ہے کہ دو چیزیں جتنی زیادہ مرتبہ ایک ساتھ پائی جائینگی اوسی نسبت سے اون کے آیندہ بھی ایک ساتھ پائے جانے کا ظن قوی ہوگا۔ نیز یہ کہ اگر اس صورت کا اعادہ کافی طور پر ہو چکا ہے تو ہمارا ظن تقریباً وثوق کے پایہ کو پہنچ جائے گا۔ وثوق کامل تو اس وجہ سے پیدا نہ ہوگا کہ متواتر اعادہ کے بعد بھی بعض اوقات دھوکا ہو جاتا ہے جیسا کہ مرغی کے ذبح ہو جانے کی مثال میں ہم نے دیکھ لیا۔ پس ہم کو اس ظنیت کے علاوہ کسی چیز کی جستجو کرنے کی احتیاج نہیں ہے۔

ہم جس امر سے بحث کر رہے ہیں اوس کے خلاف میں کہا جاسکتا ہے کہ مظاہر فطرت
(۱۰ کا پابند قوانین ہونا ہمارے علم میں ہے اور بطور مشاہدہ کے بعض اوقات ہم دیکھ بھی سکتے ہیں کہ فلاں صورت کے واقعات پر فقط ایک ہی قانون کا منطبق ہونا ممکن ہے۔ اسکے

دو جواب ہیں۔ اول یہ کہ اگر کوئی قانون جو مستثنیات سے پاک ہے صورت زیر بحث پر منطبق ہوتا ہے تو عملاً کسی حالت میں ہمیں یہ یقین نہیں ہو سکتا کہ جو قانون ہم نے دریافت کیا ہے وہ اسی صفت کا ہے اور مقید بہ مستثنیات نہیں ہے۔ دوم یہ کہ قانون کا یہ تسلط خود فقط منسوب بہ ظن (غالب) ہے اور یہ عقیدہ کہ ماضی کی غیر مجرب صورتوں میں یا آیندہ بھی یہ قانون پورا ہوتا رہیگا بجائے خود اوسی اصول پر مبنی ہے جو زیر تحقیقات ہے۔

اس زیر تحقیقات اصول کو اصول استقراء کہہ سکتے ہیں اور اس کے دو جزو اس طور پر فکر کیے جا سکتے ہیں۔

(۱) اگر کسی قسم کی کوئی چیز الف کسی دوسری قسم کی کسی چیز ب سے علاقہ رکھتی ہوئی پائی گئی اور ب کی نوعیت کی چیز سے بے علاقہ کبھی نہیں پائی گئی تو الف اور ب کا علاقہ باہمی جسقدر بہت دفعہ پایا جائے گا یہ ظن غالب ہوتا جائے گا کہ آیندہ والی صورت میں جس میں ایک ہی کا موجود ہونا معلوم ہو ان دونوں کا علاقہ قائم رہے گا۔

(۲) انہی حالات میں اگر علاقہ رکھنے والی صورتیں ایک کافی تعداد کو پہنچ گئی ہیں تو علاقۂ جدید کا ظن وثوق کے قریب قریب ہو جائے گا۔ بلکہ لا متناہی طور پر وثوق سے قریب ہوتا چلا جائے گا۔

جیسا کہ ابھی بیان ہوا یہ اصول صرف ایک ہی ایسی مثال پر ٹھیک اترا جو ہماری توقع کے صدق پر دال ہے۔ لیکن ہم کو تو یہ بھی معلوم کرنے کی آرزو ہے کہ ظن غالب[1] اس عام قانون کی حمایت میں ہے کہ اگر علاقہ رکھنے والی صورتیں کافی تعداد میں دریافت ہو چکی ہوں اور علاقہ کے خطا کرنے کی کوئی صورت علم میں نہ آئی ہو تو قسم الف کی چیز قسم ب کی چیزوں سے ہمیشہ علاقہ رکھے گی۔ عام قانون کی ظنیت بمقابلہ کسی مخصوص صورت کی ظنیت کے صریحاً کم ہوتی ہے کیونکہ اگر عام قانون درست ہو تو اوس کی خاص صورت بھی درست ہوگی۔ حال آں کہ عام قانون کے درست نہ ہونے پر صورت خاص کا درست ہونا ممکن ہے۔ لیکن با اینہمہ صورت خاص کی ظنیت کی طرح عام قانون کی ظنیت بھی بکرار ہے غالب تر ہو جاتی ہے۔ پس ہم اپنے عام قانون کے ضمن میں اپنے اصول کے دونوں جزو

[1] ظن۔ ظن غالب، ظنیت (احتمال) میں از روئے منطق کوئی معنوی فرق نہ سمجھنا چاہیے۔ مترجم۔

کا اعادہ اس طرح کرتے ہیں۔

(۱) وہ صورتیں جن میں قسم الف کی چیزیں قسم ب کی چیزوں سے علاقہ رکھتی ہوئی پائی گئی ہیں تعداد میں جس قدر زیادہ ہونگی اوسی قدر یہ ظن بھی راجح ہوتا جائے گا کہ الف ہمیشہ ب سے علاقہ رکھے گا (بشرطیکہ ابتک اس علاقہ کے خطا کرنے کی کوئی صورت علم میں نہ آئی ہو)

(۲) انہی حالات میں اگر الف اور ب کے علاقہ کی صورتیں ایک کافی تعداد کو پہنچ گئی ہیں تو الف اور ب کے ہمیشہ باہم علاقہ رکھنے کا ظن وثوق کے قریب قریب ہو جائے گا بلکہ یہ عام قانون لاانتہا ہی طور پر وثوق سے قریب ہوتا چلا جائے گا۔

(10 یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ظن (احتمال) ہمیشہ کسی نہ کسی قسم کے معطیات سے منسوب ہوتا ہے۔ مثال موجودہ میں وہ صورتیں معطیات کا کام دے رہی ہیں جن میں الف اور ب کی معیت ہمارے علم میں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ان کے ماسوا بھی کچھ معطیات ہوں جو ممکن ہے کسی شمار میں لے آئے جائیں اور ظنیت بہت کچھ مختلف ہو جائے۔ مثلاً جس شخص نے بہت سے سپید ہنس دیکھے ہوں ہمارے اصول کے بموجب یہ حجت کر سکتا ہے کہ موجودہ معطیات کے لحاظ سے گمان غالب یہ ہے کہ کل ہنس سپید ہوتے ہیں اور ممکن ہے کہ یہ حجت درست بھی ہو بعض ہنسوں کا سیاہ ہونا اس حجت کو باطل نہیں ٹھہراتا۔ کیونکہ معطیات کی رو سے اگر کوئی شئے خلاف ظن قرار پاتی ہو تب بھی اوس کا وقوع میں آنا ممکن ہے۔ ہنس کی مثال میں ممکن ہے کہ قائل کو یہ علم ہو کہ متعدد انواع حیوانات میں رنگ ایک نہایت متغیر خاصہ ہے اور اس بارہ میں اگر استقرا سے مدد لی گئی تو لغزش کا بہت بڑا اندیشہ ہے۔ مگر یہ علم بجائے خود معطیات جدید سے ہے۔ جو ہرگز یہ نہیں ثابت کرتا کہ جو ظنیت ہمارے سابق کے معطیات کی جانب منسوب تھی اوس کا اندازہ غلط طور پر کیا گیا تھا۔ یہ امر کہ اکثر چیزیں ہماری توقعات کے پورا کرنے سے قاصر رہتی ہیں ہرگز اس کی دلیل نہیں ہے کہ یہ توقعات کسی معلوم صورت یا کسی خاص قسم کی معلوم صورتوں میں غالباً پوری نہ ہونگی۔ پس ہمارا اصول استقرائی ایسا نہیں ہے۔ جو تجربہ کے حوالہ سے مسترد ہو جائے۔

لیکن یہ اصول ایسا بھی نہیں ہے کہ تجربہ کے حوالہ سے ثابت ہو جائے۔ جہانتک امتحان کی صورتوں کا تعلق ہے تجربہ کا بتائید اصول استقرائی ہونا عقل میں آسکتا ہے لیکن جہاں غیر ممتحنہ صورتیں متعلق ہوں وہاں بس اصول استقرائی ہی اشیائے ممتحنہ سے

اشیائے غیر ممتحنہ پر قیاس کو جائز کر سکتا ہے۔ وہ تمام دلائل جن سے تجربہ کے بل پر مستقبل (یا ماضی وحال کے غیر ممتحنہ اجزا) کے باب میں بحث کی جاتی ہے اسی اصول کو بطور مسلمہ مضمر رکھتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ اس اصول کو ثابت کرنے میں جب تجربہ کا حوالہ آجاتا ہے تو مصادرہ علی المطلوب کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ پس اب بجز اس کے کوئی چارہ کار نہیں کہ اصول استقرائی کو یا تو اوس کی داخلی شہادت کی بنا پر مان لیں یا اپنی آیندہ کی کل توقعات کے جواز سے قطع نظر کریں۔ اب اگر یہ اصول معقول نہیں ہے تو اس کی کوئی وجہ نہیں نکلتی کہ کل آفتاب کے طلوع ہونے کی توقع رکھی جائے یا یہ امید کی جائے کہ روٹی بہ نسبت پتھر کے زیادہ مقوی ہوگی یا یہ کہ اگر ہم چھت پر سے کودینگے تو گر پڑینگے۔ جس شخص کو ہم اپنا سب سے بڑا دوست سمجھتے ہیں اوس کے بارے میں یہ سمجھنے کی کوئی وجہ نہ ہوگی کہ اس کے جسم میں ہمارے بدترین دشمن کی روح حلول نہیں کر گئی ہے یا یہ کہ یہ شخص ہمارے لئے اجنبی نہیں ہے۔ ہمارے جملہ حرکات وسکنات اون ائتلافات پر مبنی ہوتے ہیں جو ماضی میں موثر ہوتے رہے ہیں اور بدیں وجہ اون کے آیندہ بھی موثر ہونے کی امید قائم کی جاتی ہے لیکن اس امید کا جواز صرف اصول استقرائی پر منحصر ہے۔

سائنس کے عام اصول مثلاً ہر قانون کی جامعیت پر اعتقاد رکھنا یا جیسے ہر واقعہ صفحہ، کا مبنی بر علت ہونے کا عقیدہ (وغیرہ) اصول استقرائی پر اوسی طرح انحصار رکھتے ہیں جیسے کہ روزمرہ کی زندگی کے عقائد۔ یہ اصول عامہ اس وجہ سے باور کر لئے گئے ہیں کہ نوع انسان کو ان کا صدق بے شمار مواقع پر معلوم ہو چکا ہے اور ابتک کوئی ایسی مثال نہیں ملی جن میں یہ جھوٹے ثابت ہوتے۔ لیکن جبتک اصول استقرائی نہ تسلیم ہو جائے ان اصول عامہ کا صدق مستقبل کے لئے ہرگز ثابت نہ ہوگا۔

پس جو علم کہ تجربہ کی بنا پر غیر مجرب کے باب میں کچھ بتائے وہ ایک ایسے عقیدہ پر مبنی ہے جو نہ تو ثابت ہی ہو سکتا ہے نہ مسترد مگر جو پھر بھی (کم از کم اپنی جلی ترین صورتوں میں) اوسی شدت سے ہمارے دل میں راسخ ہے جیسے مجرب معاملات ہوتے ہیں۔ ان عقائد کا وجود اور جواز کا مسئلہ فلسفہ کے بہت سے مختلف فیہ مسائل کا سرچشمہ ہے اور ان عقائد میں جیسا کہ آگے چلکر ظاہر ہوگا اصول استقرائی کے ماسوا بھی بہت سے عقیدے شامل ہیں۔ اگلے باب میں مختصراً اسپر بحث کی جائے گی کہ اس قسم کے علم کے اسباب کیا ہوا کرتے ہیں۔ اور اس کے حدود اور اس کے پایۂ وثوق پر بھی غور کیا جائے گا۔

باب ہفتم

علم اصول عامہ

پچھلے باب میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ جس بحث کا پشت پناہ تجربہ ہو اوس کی صحت کا مدار اصول استقرا پر ہوتا ہے۔ اور اصول استقرا اس لائق نہیں ہیں کہ تجربہ اوس کو ثابت کرلے جائے۔ مگر پھر بھی کم ازکم جہانتک اس اصول کے اطلاق کی جلی ترین صورتیں متعلق ہیں ہر خاص و عام بلا تکلف اس کو قبول کئے ہوئے ہے۔ اور یہ کچھ اسی اصول پر موقوف نہیں بلکہ اور بھی بہت سے اصول ہیں جو نہ ثابت ہوتے ہیں نہ مسترد مگر ایسے استدلال میں برابر استعمال ہوتے ہیں۔ جن کا مبدا تجربات ہیں۔

ان میں سے بعض اصول تو ایسے ہیں جن کی تائید میں اصول استقرا سے زیادہ شہادت موجود ہے اور جن کا علم اوسی پایۂ وثوق کو پہنچا ہوا ہوتا ہے جیسے کہ معطیات حس کے وجود کا یہ اوس قسم کے اصول ہیں جو مدخولات حس سے نتائج اخذ کرنے کا وسیلہ بنے ہوئے ہیں اگر ہم کو اپنے نتائج کی صحت درکار ہے تو ہمارا اصول استنتاج بھی اوسی طرح صحیح ہونا چاہیے جیسے کہ ہمارے معطیات (مسلمات) استنتاج۔ یہ اصول استنتاج صرف اپنی صراحت کی بدولت نظر انداز ہوجاتے ہیں اور اون کے مفروضۂ نہانی کو ہم کچھ اس طرح قبول کرلیتے ہیں کہ اوس کا از قسم مفروضات ہونا محسوس نہیں ہوتا۔ اگر ایک سچا نظریۂ علم دریافت کرنا ہے تو پہلے اصول استنتاج کا استعمال سمجھ لینا چاہئے۔ کیونکہ ان اصول کے علم سے مفید اور اہم مسائل وابستہ ہیں۔

اصول عامہ کا علم اس ڈھنگ سے حاصل ہوتا ہے کہ پہلے پہل ہم کسی اصول کو ایک خاص صورت پر منطبق ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ اس کے بعد سمجھ میں آجاتا ہے کہ یہ اختصاص ایک فضول سی شئے ہے۔ اور جو شان عمومیت کہ پیدا ہے اوسے قبول کرلینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور یہ ایک معمولی سی بات ہے۔ جیسے بچے جب حساب سیکھتے ہیں تو دو اور دو کا

چار ہونا پہلے پہل "دو" اور "دو" کی مخصوص مثالوں کو دیکھکر ذہن نشین کرتے ہیں اور جب یہی صورت بار بار پیش آتی ہے تو بالآخر اون کی سمجھ میں آجاتا ہے کہ جہاں کہیں یہ صورت ہوگی "دو اور دو چار ہونگے"۔ یہی امر اصول منطقیہ پر بھی صادق آتا ہے۔ فرض کیجیے دو آدمی آج کی تاریخ پر جھگڑ رہے ہیں۔ ایک کہتا ہے "آپ کم از کم یہ تو مانیے گا کہ اگر کل پندرھویں تھی تو آج سولھویں ہوگی" دوسرا کہتا ہے "جی ہاں، میں مانتا ہوں" پہلا کہتا ہے "اور آپ جانتے ہیں کہ کل پندرھویں تھی کیونکہ آپ نے کل ہی حامد کے یہاں کھانا نوش فرمایا اور آپ کے روزنامچہ سے ظاہر ہو جائے گا کہ یہ پندرھویں کا واقعہ ہے" دوسرا کہہ دیتا ہے "درست ہے۔ لہذا آج سولھویں ہے"

اس استدلال کو سمجھنا کچھ دشوار نہیں۔ اگر اس کے مقدمات کا حقیقۃً صحیح ہونا تسلیم ہے تو اس کے نتیجہ کی صحت سے کسی کو اختلاف نہ ہوگا۔ لیکن اس کی صحت کا مدار ایک قسم کے عام اصول منطقی پر ہے جو یوں بیان میں آتا ہے۔ "بالفرض معلوم ہے کہ اگر یہ صحیح ہے تو وہ بھی صحیح ہے۔ نیز بالفرض معلوم ہے کہ یہ صحیح ہے۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ وہ بھی صحیح ہے"۔ جب صورت یہ ہو کہ اگر یہ صحیح ہے تو وہ صحیح ہے تب ہم کہینگے کہ یہ اوس کو "داخل"[1] رکھتا ہے اور وہ اس سے "مستخرج" ہوتا ہے۔ چنانچہ ہمارا اصول یہ بتاتا ہے کہ اگر یہ اوس کو داخل رکھتا ہے اور یہ صحیح ہے تو وہ بھی صحیح ہے۔ یا بالفاظ دیگر "جو امر کسی صحیح قضیہ میں داخل ہے وہ صحیح ہے" یا یہ کہ "جو کچھ صحیح مقدمہ سے مستخرج ہو وہ صحیح ہے"

مذکورہ بالا اصول (یا کم از کم اس کی جلی ترین مثالیں) ہر قسم کے استدلال میں پنہاں ہوتی ہیں۔ جب کسی امر یقینی کے ذریعہ سے کوئی اور بات ثابت کرنا ہوتی ہے تو یہ اصول کام میں آتا ہے۔ اگر کوئی پوچھے کہ "صائب دلائل اور سچے مقدمات سے جو نتائج نکلتے ہیں اون کو تسلیم کرنے کی کیا وجہ ہے" تو اس کے جواب میں اس اصول کا حوالہ دیدینا کافی ہوگا۔ واقعہ تو یہ ہے کہ اس اصول کی حقیقت میں شک کرنا محال ہے اور اس کی بداہت اس قدر آشکار ہے کہ بادی النظر میں یہ ایک ادنی سی بات معلوم ہوتی ہے۔ لیکن فلسفیوں کے لیے اس طرح کے اصول کچھ کم اہم نہیں۔ کیونکہ انہی کے ذریعہ سے

[1] "داخل" اور "مستخرج" کے بجائے علی الترتیب "شامل" اور "اخذ" کی اصطلاحیں بھی رائج ہیں۔

یہ کھلتا ہے کہ محسوسات سے جو علم حاصل ہو اوس کا بھی ناقابل شک ہونا بعید نہیں۔

منطق میں اس قسم کے بہت سے بدیہی اصول ہیں جن میں سے ایک یہ بھی ہے جو اوپر ذکر ہوا۔ اس قسم کے اصول میں سے اگر کم از کم بعض کو مسلم نہ قرار دیجیے تو کسی قسم کا ثبوت یا استدلال مرتب نہیں ہو سکتا۔ اور اگر ان بعض کو مسلم قرار دے لیجیے تو جتنے اصول باقی رہتے ہیں (خواہ وہ اپنی سادگی کی بدولت اوسی قدر صریح کیوں نہ ہوں جتنے کہ مسلمہ اصول) وہ از خود ثابت ہو جاتے ہیں۔ مگر ان تمام اصول میں سے تین اصول بغیر کسی خاص معقول وجہ کے روایتاً انتخاب کر لیے گئے ہیں جن کا نام "قوانین فکریہ" رکھدیا گیا ہے۔ یہ حسب ذیل ہیں

(۱) قانون عینیت "جو کچھ کہ ہے، ہے"

(۲) قانون اجتماع نقیضین "یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شئے ہو اور نہ بھی ہو"

(۳) قانون ارتفاع نقیضین "ہر شئے یا تو ہے اور یا نہیں ہے"

یہ ہر سہ قوانین بدیہی اصول منطقیہ کا نمونہ ہیں مگر اپنی جنس کے دوسرے اصول کے بہ نسبت کیا بلحاظ بداہت اور کیا بلحاظ اپنے اساسی ہونے کے یہ کوئی نرالی اہمیت نہیں رکھتے مثلاً اسی قانون کو دیکھیے کہ "جو کچھ ایک صحیح مقدمہ سے اخذ ہوگا وہ بھی صحیح ہوگا" اور اس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ ان قوانین کا نام قوانین فکریہ رکھا گیا ہے حالانکہ یہ بھی ایک بہکا دینے والی بات ہے۔ کیونکہ یہ امر چنداں اہم نہیں کہ ہماری فکر انہی قوانین کی پابند ہوتی ہے۔ اہم بات تو یہ ہے کہ ہر (خارجی) شئے ان ہی قوانین کے مطابق واقع ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر جب ہم ان قوانین کے مطابق فکر کرتے ہیں تب ہی ہماری فکر صحیح ہوتی ہے۔ لیکن یہ ایک بہت بڑا مسئلہ ہے اور آگے چل کر اسپر دوبارہ غور کرنا ضروری ہے۔

اب ایک طرح کے اصول منطقیہ تو وہ ہوئے جن کی بدولت ہم ایک مقدمۂ معلومہ سے کسی امر کا بالیقین صحیح ہونا ثابت کر سکتے ہیں۔ لیکن ان کے علاوہ ایسے منطقی اصول بھی ہیں جن کے ذریعہ سے ایک مقدمۂ معلومہ سے کسی امر کی صحت کا کم و بیش ظن غالب پر مبنی ہونا بھی ثابت ہو سکتا ہے۔ اور اس کی ایک مثال جو شاید اہم ترین مثال ہو اصول استقرائی کو سمجھ لیجیے جس کا ذکر پچھلے باب میں ہو گیا۔

فلسفیانہ مناقشات میں ایک بڑا تاریخی مناقشہ اون دو مذہبوں کا ہے جو "تجربیین" اور "عقلیین" کی طرف منسوب ہیں۔ تجربیین جن کے گروہ کے بڑے لوگ

برطانوی فلاسفہ لاک بارکلے اور ہیوم ہیں کہتے ہیں کہ ہم کو جو کچھ علم ہے وہ تجربہ سے حاصل ہوا ہے۔ عقلیین جن کی نیابت سترھویں صدی کے فلاسفۂ یورپ خاصکر ڈیکارٹ اور لائبنز نے کی ہے اون کا قول ہے کہ جو علم تجربہ کے ذریعہ سے حاصل ہوا اوس کے علاوہ ہمارے کچھ "خلقی تصورات" اور "خلقی اصول" بھی ہیں جو بلا واسطہ تجربہ علم میں آئے ان اختلافی خیالات کی خطا و صواب پر اعتماد کے ساتھ کوئی رائے قائم کرنا ہمارے لیے اب دشوار نہیں۔ وجوہ بالا کی بنا پر یہ تو ماننا ہی لینا ہوگا کہ ہم اصول منطقیہ کا علم رکھتے ہیں۔ لیکن اگر چاہیں کہ تجربہ کو درمیان لاکر ان اصول کو ثابت کرلے جائیں تو یہ ممکن نہیں کیونکہ ہر ثبوت میں یہ قبل ہی سے بطور ایک مفروضہ کے مضمر رہتے ہیں۔ اس مناقشہ میں بس یہی نکتہ سب سے اہم ہے اور یہانتک عقلیین راہ راست پر ہیں۔

لیکن دوسری طرف ہماری علمیت کا وہ حصہ جو از روئے منطق تجربہ پر مبنی نہیں ہے (یعنی اس معنی میں کہ وہ تجربہ سے ثابت نہیں ہو سکتا) اوس کی علت بھی تجربہ ہے اور تجربہ ہی سے اوس کا انکشاف ہوتا ہے۔ ہم قوانین کلیہ سے واقف ہوتے ہیں تو اوسی وقت جب جزئی تجربات کا موقع آجاتا ہے اور جب ان تجربات کے تعلق ہی کی تشکیل میں یہ قوانین خود پیش ہونے لگتے ہیں۔ "خلقی تصورات" کا وجود اس معنی میں تو ہرگز نہیں مانا جا سکتا کہ بچے ماں کے پیٹ سے وہی معلومات لے کر آتے ہیں جو بڑے بوڑھوں کو ہوا کرتی ہے اور جس کا استنباط تجربات سے نہیں ہو سکتا لہذا لفظ "خلقی" کو ہم اپنے علم اصول منطقیہ کی تعریف میں نہیں استعمال کرنا چاہتے۔ اسکی جگہ پر لفظ "وہبی" استعمال ہو تو چنداں قابل اعتراض نہیں اور تصنیفات جدیدہ میں بھی زیادہ مستعمل ہے۔ پس علم کا تمامتر تجربہ سے پیدا ہونا اور تجربہ ہی سے آشکار ہونا تسلیم کر لینے کے بعد بھی ماننا ہوگا کہ علمیت کا کچھ حصہ ضرور "وہبی" ہے۔ اور یہ اس معنی میں کہ تجربہ جو ہم کو اس علم کا خیال دلاتا ہے اگرچہ اس علم کو ثابت کرنے کے حق میں کفایت نہیں کرتا مگر اتنا ضرور ہے کہ ہماری توجہ کی کچھ اس طرح رہبری کرتا ہے کہ ہم اس علم کی حقیقت کو (تجربہ کی مدد سے کوئی ثبوت طلب کیے بغیر) محسوس کر لیتے ہیں۔

ایک نکتہ اور ہے جس میں تجربیین بمقابلہ عقلیین کے حق پر ہیں۔ وہ یہ کہ بغیر تجربہ کے کسی چیز کے وجود کا علم نہیں ہو سکتا۔ یعنی اگر کسی ایسی چیز کا وجود ثابت کرنا ہو جو

براہ راست تجربہ میں نہیں آئی ہے تو ہمارے مقدمات میں کسی ایسی چیز یا چیزوں کا وجود مضمر رہنا چاہیئے جو براہ راست تجربہ میں آئی ہوئی ہوں - مثلاً ہمارا یہ عقیدہ کہ شہنشاہ روس کا وجود ہے ایک قسم کی شہادت پر مبنی ہے - یہ شہادت (تحلیل ماسبق کی رو سے) دید و شنید کے معطیات حس پر مشتمل ہے جو کتب بینی یا گفتگو کے اثنا میں آشکار ہوئے ہیں عقلیین کا مذہب یہ ہے کہ اس عام اعتبار پر کہ فلاں صورت میں فلاں شئے کا ہونا لازمی ہے یہ استنباط کیا جاسکتا ہے کہ عالم میں واقعی وہ شے موجود ہے - لیکن اس رائے میں یہ لوگ غلطی پر معلوم ہوتے ہیں - کیونکہ وجود کے بارے میں علم ہمیں وہبی طور پر حاصل ہوتا ہے من قبیل علم تقدیری کے نظر آتا ہے جو گویا یہ بتاتا ہے کہ اگر ایک شے موجود ہے تو دوسری کو بھی موجود ہونا چاہیے - بلکہ مزید عمومیت کے ساتھ یہ کہ اگر یہ قضیہ سچا ہے تو دوسرا قضیہ بھی سچا ہونا چاہیے - اس کی مثال مصرحہ بالا اصول سے ملتی ہے جیسے یہ امر کہ "اگر یہ بات سچی ہے اور یہ دوسری بات کو اپنے میں داخل رکھتی ہے تو دوسری بات بھی سچی ہے" یا یہ کہ اگر یہ بات اور وہ بات دونوں بار بار ساتھ پائی گئی ہیں تو غالباً آئندہ نظیر میں جس میں ایک پائی جائیگی دوسری بھی اوس کے ساتھ موجود رہیگی" چنانچہ اصول وہبیہ کا دائرہ اور اوس کی تاثیر دونوں بہت محدود ہیں - ہر شے کے وجود کا علم تمامتر ایک حد تک تجربہ پر مبنی ہونا چاہیے جب کوئی شئے علم بلا واسطہ میں دخل پاتی ہے تو اوس کے وجود کا علم بس تجربہ ہی سے ہوا کرتا ہے - اور جو شئے علم بلا واسطہ میں نہ آئی ہو اوسے ثابت کرنے میں تجربہ اور اصول وہبیہ دونوں سے کام لینا لازم ہے - جو علم کلاً یا جزءً تجربہ پر مبنی ہو اوسے علم تجربی کہتے ہیں چنانچہ جس علم میں اقرار "موجودگی" ہو وہ تجربی ہے - "موجودگی" کے باب میں علم وہبی جب ہوتا ہے تقدیری ہوتا ہے جس سے صرف اشیاے موجودہ یا ممکن الوجود اشیا کے تعلق باہمی کا پتا چل جاتا ہے لیکن وجود واقعی کا کچھ علم نہیں ہوتا -

علم وہبی تمامتر علم منطقی تک محدود نہیں جو اب تک زیر بحث تھا - غیر منطقی علم وہبی کی غالباً جلی ترین مثال ایک یہی ہے جیسے اخلاقی خوبیوں کا علم کہنا چاہیے - میری مراد یہاں احکام سے نہیں جو سودمندی یا بہبودی سے تعلق رکھتے ہیں - کیونکہ اس قسم کا حکم لگانے کے لیے تجربی مقدمات لامحالہ درکار ہونگے - میری مراد اون احکام سے ہے جو چیزوں کے بالذات قابل رغبت ہونے سے متعلق ہیں - اگر کوئی شئے سودمند ہے تو اوس کی

سودمندی اس لحاظ سے ہونا چاہیے کہ اوس سے کوئی مقصد حاصل ہوتا ہے۔ پھر کافی مدارج طے ہو جانے کے بعد اس حاصل ہونے والے مقصد کو ایسا ہونا چاہیے جو بجائے خود قابل قدر ہو نہ کہ صرف اس وجہ سے کہ اس کے ذریعہ سے کوئی اعلیٰ تر مقصد پورا ہوگا پس کسی شئے کے سودمند ہونے کا حکم لگایا جانا کسی دوسری شئے کے بذات خود قابل قدر ہونے کا حکم قائم ہونے پر منحصر ہے۔

صفحہ ۱۸ مثلاً ہم نے حکم لگایا کہ رنج کے مقابلہ میں شادمانی، جہل کے مقابلہ میں علم، منافرت کے مقابلہ میں اتحاد وغیرہ وغیرہ قابل ترجیح ہیں۔ اس قسم کے احکام کم از کم جزئی حد تک ضرور بلاواسطہ اور وہبی ہونگے۔ مذکرۂ بالا احکام وہبیہ کی طرح یہ بھی تجربہ ہی کے ذریعہ سے منکشف ہو سکتے ہیں بلکہ لامحالہ ہوتے ہیں۔ کیونکہ جب تک اوسی قسم کی چیز تجربہ میں نہ آچکی ہو یہ حکم لگا دینا ممکن نہیں معلوم ہوتا کہ فلاں چیز بجائے خود خوبی رکھتی ہے۔ مگر یہ خاصی طور پر واضح ہے کہ تجربہ سے یہ احکام ثابت نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ اس امر سے کہ ایک شئے موجود ہے یا نہیں ہے اوس کی اچھائی یا برائی کے بارہ میں کچھ ثابت نہیں ہوتا۔ جس حد تک کہ اس مبحث کا تعلق یہ امر ثابت کرنے سے ہے کہ "فلاں بات ہونا چاہئے" کا استنباط "فلاں بات ہے" سے نہیں ہو سکتا یہ ایک اخلاقی مبحث ہے۔ ضمن ہذا میں بس یہ امر ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ جو کچھ بجائے خود خوبی رکھتی ہے اوس کا علم اوسی معنی میں "وہبی" ہے جس میں منطق "وہبی" کہلاتی ہے۔ یعنی جس میں متعلقہ معلومات کو تجربہ نہ ثابت ہی کر سکتا ہے نہ باطل۔

صفحہ ۱۹ منطق کی طرح ریاضی خالص بھی تمامتر وہبی ہے۔ مگر فلاسفۂ تجربیین اس خیال سے بڑے شد و مد کے ساتھ اختلاف رکھتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ علم حساب میں بھی ہمارا علم اوسی طرح تجربہ پر مبنی ہے جیسے کہ جغرافیہ میں۔ اون کا عقیدہ تھا کہ دو دو چیزوں کو بار بار تجربہ میں لانے اور یہ دیکھنے سے کہ یہ دونوں ملکر چار ہو جایا کرتی ہیں ہم بطریق استقرا یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ دو دو چیز ملنے سے ہمیشہ چار چیزیں ہوا کرینگی۔ اب اگر دو اور دو کے چار ہو جانے کا علم یونہی اخذ ہوتا ہے تو ہمیں اس کی حقیقت پر اعتبار کرنے کی اس تدبیر سے الگ کوئی راہ نکالنا ہوگی۔ واقعہ تو یہ ضرور ہے کہ بجائے دو سکوں یا دو شخصوں یا دو کتابوں یا کسی اور قسم کی دو چیزوں پر دھیان جمانے کے مجرداً "دو" کا تصور قائم کرنے میں چند مخصوص مثالوں کی ضرورت لاحق ہوتی ہے مگر جوں ہی کہ ہم اپنی توجہ اختصاصی

فضول جھگڑے سے الگ کرنے کی صلاحیت پیدا کرتے ہیں دو اور دو کے چار ہونے کے اصول عام تک نظر پہنچ جاتی ہے اور ہر مثال اُسی کی مصداق معلوم ہونے لگتی ہے بلکہ نئی مثالوں میں اس اصول کا امتحان کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔[1]

فقرہ (۱۲۰) اسی کی مثال علم ہندسہ میں بھی ملتی ہے۔ جب تمامی مثلثات کا کوئی خاصہ ثابت کرنا ہوتا ہے تو کوئی ایک مثلث بنا لیا جاتا ہے اور استدلال شروع کر دیا جاتا ہے۔ لیکن اس مثلث کو ہر ایسے خاصہ سے مبرا رکھا جاسکتا ہے جو دوسرے مثلثات میں ہمیشہ نہ پایا جاتا ہو اور پھر بھی اس صورت خاص کے اعتبار سے ایک عام نتیجہ نکل آتا ہے۔ دو اور دو ملا کر چار ہونیکا یقین نئی مثالوں کے ملتے رہنے سے بڑھتا ہوا محسوس نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ جوں ہی اس قضیہ کی حقیقت پر نظر پہنچتی ہے اس کا پایۂ وثوق اتنا بلند ہو جاتا ہے کہ آگے گنجائش نہیں رہتی مزید براں اس قضیہ میں کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں ایک وصف ضرورت کا ایسا محسوس ہوتا ہے جو بہتر سے بہتر شہادت رکھنے والی تعمیمات تجربیہ میں بھی نہیں پایا جاتا۔ اس نوعیت کی تعمیمات کا شمار زیادہ سے زیادہ واقعیات میں رہتا ہے۔ یعنی محسوس یہ ہوتا ہے کہ اگرچہ دنیائے واقعی میں یہ تعمیمات برحق ثابت ہوتی ہیں مگر ممکن ہے کوئی دنیا ایسی بھی ہو جس میں یہ سب باطل ہو جائیں برخلاف اس کے دو اور دو چار ہوتے ہیں کے بارے میں بھی محسوس ہوتا ہے کہ یہ امر ہر ممکن دنیا میں حقیقی رہیگا۔ یہ محض ایک واقعہ ہی نہیں بلکہ ایک ضرورت بھی ہے جس کی مطابقت ہر شے کو کرنا ہو گی۔ خواہ وہ معرض قوۃ میں ہو یا فعل میں آچکی ہو۔

فقرہ (۱۲۱) تعمیم تجربی کی ایک سچی مثال لے لیجیے تو یہ بحث اور بھی صاف ہو جائے جیسے "کل انسان ہالک ہیں"۔ ظاہر ہے کہ اس قضیہ کو اولاً ہم اس وجہ سے باور کرتے ہیں کہ ہمارے سامنے کوئی مثال ایسی نہیں کہ لوگ ایک محدود مدت سے زیادہ زندہ رہے ہوں۔ دوسرے ہم کو بعض عضویاتی اسباب ہاتھ آگئے ہیں جن کی رو سے انسان کے سے ذوی الاعضا کا جلد یا بدیر نیست و نابود ہو جانا ضروری ہے۔ اگر وجہ ثانی کو چھوڑ دیجیے اور صرف لوگوں کے فنا ہوتے رہنے کا تجربہ پیش نظر رہنے دیجیے تو واضح ہو جائے گا کہ

[1] ملاحظہ ہو۔ وہائٹ ہیڈ۔ انٹروڈکشن ٹو میتھمیٹکس (ہوم یونیورسٹی لائبریری)۔ مصنف۔

انسان کے مرجانے کی بخوبی جچی ہوئی مثال اگر فقط ایک ملی ہے تو یہ کافی نہیں۔ مگر اس صورت میں کہ "دو اور دو چار ہوتے ہیں" احتیاط کے ساتھ جانچی ہوئی ایک ہی مثال کافی ہے جس سے ہم قائل ہو جائیںگے کہ ہر دوسری مثال پر یہی بات صادق آئے گی۔ بلکہ غور کرنے سے ہم یہ ماننے پر مجبور ہو سکتے ہیں کہ کل انسانوں کا ہالک ہونا ایک شک کی بات ہے اگرچہ یہ شک بہت ہی خفیف کیوں نہ ہو۔ مزید توضیح کے لیے دو عالم ایسے فرض کر لیجیے جن میں سے ایک میں غیر ہالک انسان آباد ہیں اور دوسرے میں دو اور دو ملکر پانچ ہوتے ہیں۔ جب سوئفٹ[1] ہم کو قوم اسٹرلبگ کے سے غیر فانی لوگوں میں لے جاتا ہے تو اوس کے تخیل کا ہم دور تک ساتھ دے سکتے ہیں۔ لیکن ایک ایسی دنیا جہاں دو اور دو پانچ ہو جاتے ہوں ایک نرالا عالم ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر کہیں ایسا ہوتا تو ہمارے علم کی ساری کائنات زیر و زبر ہو جاتی اور ہم ایک مجسمہ شک بنکر رہجاتے۔

صفحہ ۱۲۳ اصل یہ ہے کہ دو اور دو چار کے سے سیدھے سادے ریاضیات کے احکام بلکہ بہت سے منطقی احکام بھی بغیر امثلہ سے استنتاج کیے ہوئے معلوم ہو جاتے ہیں اگرچہ کوئی نہ کوئی مثال ان قضایا کے سمجھنے کے لیے ضرور درکار ہوتی ہے۔ یہی بات ہے کہ عمل استنباط میں ایک حقیقی افادیت مضمر ہے جو عمومیت سے عمومیت کی طرف یا عمومیت سے خصوصیت کی طرف آنے میں ہماری رہبری کرتی ہے۔ اور عمل استقرا میں خصوصیت سے خصوصیت کی طرف یا خصوصیت سے عمومیت کی طرف بڑھنے میں اپنا جوہر دکھاتی ہے۔ فلاسفہ کے لیے یہ ایک قدیم متنازع فیہ مسئلہ ہے کہ آیا استنباط سے علمیت میں کوئی جدید اضافہ ہوتا ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ کم از کم بعض صورتوں میں ایسا ضرور ہوتا ہے۔ اگر ہم کو پہلے سے معلوم ہو کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں اور یہ علم میں آئے کہ زید و عمر دو دو ہیں نیز بکر و خالد دو ہیں تو مستنبط ہو سکتا ہے کہ زید عمر و بکر اور خالد سب ملکر چار ہوئے۔ یہ جدید علمیت ہے جو ہمارے مقدمات میں داخل نہ تھی۔ کیونکہ قضیہ کلیہ "دو اور دو چار ہوتے ہیں" سے تو زید عمر و بکر اور خالد کے سے لوگوں کا ہونا ہرگز دریافت نہیں ہوا تھا۔ اور نہ ہمارے قضیۂ جزئیہ سے یہ مترشح تھا کہ یہ سب چار آدمی تھے۔ مگر یہ دونوں امر اوس قضیۂ جزئیہ سے

[1] انگریزی کا مشہور فرضی کہانیاں لکھنے والا مصنف تھا۔ مترجم۔

معلوم ہوئے جو نتیجۃ حاصل ہوا ہے۔
لیکن اگر استنباط کی وہ مثال رائج لیجیے جو ہمیشہ منطق کی کتابوں میں رکھی جاتی ہے یعنی۔ "کل انسان ہالک ہیں۔ سقراط ایک انسان ہے۔ لہذا سقراط ہالک ہے"۔ تو اس میں جدید علمیت کا حصول کوئی امر واثق نہیں۔ اس صورت میں جو بات حقیقۃً بعید از شک معلوم ہوئی وہ یہ ہے کہ کچھ لوگ ا۔ ب۔ ج ہالک تھے اور اب ہلاک ہو چکے ہیں۔ اگر سقراط ان میں سے ہے تو "کل انسان ہالک ہیں" کا طویل راستہ طے کر کے اس منزل تک پہنچنا کہ سقراط بھی غالبًا ہالک ہے بالکل حماقت ہے۔ اگر سقراط اون میں سے نہیں ہے جنپر ہمارے استنباط کا مدار تھا تب بھی ہمارے لیے سہل تر راہ یہی ہے کہ ہم اپنے ا ب ج۔ پر سیدھی طرح سقراط کو بھی قیاس کر لیں اور قضیۂ کلیہ "کل انسان ہالک ہیں" کو بالائے طاق رکھ دیں۔ کیونکہ سقراط کے ہالک ہونے کا ظن مسلمات موجودہ کے ہوتے ہوئے کل انسانوں کے ہالک ہونے کے ظن سے غالب تر ہے۔ (یہ ایک ظاہر بات ہے کیونکہ اگر کل انسان ہالک ہیں تو سقراط بھی ہالک ہے۔ لیکن اگر سقراط ہالک ہے تو یہ ثابت نہیں ہوتا کہ کل انسان ہالک ہیں) پس بجائے اس کے کہ استنباط کے طور پر اور "کل انسان ہالک ہیں" کے راستہ سے ہوتے ہوئے چلیں اگر ہم اپنے ثبوت کو خالصًا استقرائی بنالیں تو اس نتیجہ تک زیادہ وثوق کے ساتھ پہنچ سکتے ہیں کہ سقراط ہالک ہے۔

اس تمثیل سے قضایائے کلیہ جو وہبی طور پر معلوم ہوئے ہیں (جیسے دو اور دو چار ہوتے ہیں) اور تعمیمات تجربیہ (جیسے کل انسان ہالک ہیں) میں فرق نکل آیا۔ مقدم الذکر کے لیے قیاس کا مناسب طریقہ استنباط ہے۔ اور موخر الذکر کے لیے نظرًا تو استقرا ہی قابل ترجیح معلوم ہوتا ہے جس سے نتیجہ کے باصواب ہونے کی ضمانت بوجہ احسن ہو سکتی ہے۔ کیونکہ تعمیمات تجربیہ بہ نسبت امثلۂ مخصوصہ کے زیادہ غیر موثوق ہوا کرتی ہیں۔

ہم نے اب دیکھ لیا کہ ایسے قضایا بھی ہوتے ہیں جو علم وہبی میں آتے ہیں۔ نیز یہ کہ منطق اور خالص ریاضی بلکہ اخلاقیات کے اساسی قضایا بھی انہی میں سے ہوتے ہیں۔ آگے چلکر اب اس سوال پر غور کرنا ہوگا کہ علم وہبی کیونکر ممکن ہے؟ خاص کر یہ کہ جن صورتوں میں ہم نے کل مثالوں کا امتحان نہیں کیا ہے وہاں قضایائے کلیہ کا علم کہاں سے ہوتا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ سب مثالوں کا امتحان ہو بھی نہیں سکتا کیونکہ اون کی تعداد غیر محدود ہے۔ ان سوالات پر پہلے پہل جس نے پورا زور دیا وہ جرمن فلسفی کانٹ (۱۷۲۴-۱۸۰۴) تھا۔ یہ سوالات بہت مشکل ہیں اور تاریخ کی رو سے بھی نہایت اہم ہیں۔

بابِ ہشتم

علم وہبی کیونکر ممکن ہے

فلاسفۂ متاخرین میں عموماً ایمانویل کانٹ کا مرتبہ سب سے زیادہ خیال کیا جاتا ہے صفحہ ۲۷
گو اوس کا زمانہ جنگ ہفت سالہ اور انقلاب فرانس کا زمانہ تھا مگر اوس نے کیونگس بورگ واقع پروشیائے شرقی میں اپنے درس فلسفہ میں کوئی فرق نہیں آنے دیا۔ کانٹ کا ممتاز ترین کارنامہ اوس کی وہ ایجاد ہے جس کا نام اوس نے فلسفۂ "انتقادیہ" رکھا ہے۔ اس میں علم کو کئی اقسام پر مشتمل مانکر یہ جستجو کی گئی ہے کہ علم وہبی کیونکر ممکن ہے اور اس سوال کے جواب سے اوس نے عالم کے بارے میں بہت سے مابعد الطبعی نتائج مستنبط کیے ہیں گو ان نتائج کا باصواب ہونا خاصی طرح معرض شک میں ہے مگر کانٹ کو دو باتوں کی داد بلاشک ملنا چاہیے۔ اول یہ کہ پہلے پہل یہ اوسی کو محسوس ہوا کہ ہم ایسا علم وہبی بھی رکھتے ہیں جو خالصاً "تحلیلی نہیں"۔ "تحلیلی" سے مراد یہ ہے کہ اوس کا مقابل خود ہی اپنی نقیض ہو جائے۔ دوسرے نظریۂ علم کو فلسفہ میں جو اہمیت حاصل ہے وہ اوسی نے واضح کی۔

کانٹ کے زمانہ سے پہلے عموماً یہ خیال کیا جاتا تھا کہ جو علم وہبی کہلانے کا مستحق ہو وہ لامحالہ تحلیلی ہوگا۔ اس اصطلاح کا مفہوم مثالوں کے ذریعہ سے بخوبی واضح ہو جائے گا میں کہتا ہوں کہ "ایک گنجا آدمی ایک آدمی ہے" "ایک مسطح شکل ایک شکل ہے" "ایک بد شاعر ایک شاعر ہے" یہ سب خالصاً احکام تحلیلیہ ہوئے۔ ان قضایا میں جو موضوع ذکر ہوا ہے اوس کے کم از کم دو خاصے آئے ہیں جن میں سے ایک کو محمول قرار دینے کے لیے جدا کر لیا گیا ہے۔ اس قسم کے قضایا بالکل غیر مفید ہوتے ہیں اور سوائے اس کے کہ ایسے مقرروں کے کام آئیں جو سفسطائیت کو دخل دیکر اپنے کلام کی گرما گرمی دکھانا چاہتے ہیں۔ حقیقی طور پر زندگی میں یہ کبھی کسی کی زبان پر نہیں آتے ان کا نام "تحلیلی" اس وجہ سے ہے کہ ان کا محمول موضوع کی تحلیل سے حاصل ہوتا ہے

کانٹ سے پیشتر یہ سمجھا جاتا تھا کہ جن احکام پر ہم وہبًا یقین واثق رکھ سکتے ہیں وہ کل اسی قسم کے ہوتے ہیں۔ یعنی اون کا محمول اپنے موضوع کے ایک جزو سے بنا کرتا ہے اس صورت سے ہم جب کبھی کسی وہبی طور پر علم میں آنے والی چیز کا انکار کرنے لگتے ہیں فوراً تناقض کی زنجیروں میں جکڑ جاتے ہیں "ایک گنجا آدمی گنجا نہیں ہے" اس قضیہ میں ایک ہی شخص کے گنجے ہونے کا اقرار بھی ہے اور انکار بھی۔ چنانچہ یہ خود اپنی نقیض ہو گیا۔ پس کانٹ سے پہلے کے فلاسفہ کی رائے کے مطابق قانون اجتماع نقیضین (یعنی کوئی شے ایسی نہیں ہو سکتی جو ایک خاصہ کو رکھتی ہو اور نہ بھی رکھتی ہو) کل علم وہبی کی صداقت کو مسلم قرار دینے کے لیے کافی نہیں ہے۔

ہیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) نے جو کانٹ کا پیشرو تھا علم وہبی کے شرائط کے باب میں عام رائے کو تسلیم کر کے یہ دریافت کیا کہ بہت سی صورتیں جو پہلے تحلیلی سمجھی جاتی تھیں اور خاصکر جو تعلق کہ علت و معلول میں مضمر ہوتا ہے وہ درحقیقت "ترکیبی" ہے ہیوم سے پہلے کم از کم عقلیین نے یہ بھی فرض کر لیا تھا کہ اگر ہمارا علم کامل ہوتا تو ہم علت سے معلول کو مستنبط کر سکتے۔ اور ہیوم کا یہ قول جس سے آج کل عام طور پر اتفاق کیا جائے گا یہ تھا کہ یہ صورت کسی طرح ممکن نہ ہوتی۔ لیکن اس سے ہیوم نے ایک زیادہ مشکوک قضیہ یہ اخذ کر لیا کہ علت و معلول کے تعلق کے بارے میں کوئی امر وہبی طور پر علم میں نہیں آسکتا۔ کانٹ جس کی تربیت عقلیین کی روایات کے مطابق ہوئی تھی ہیوم کی اس تشکیت سے بہت برافروختہ ہوا اور اس کو رد کرنے کی فکر میں پڑ کر یہ دریافت کیا کہ نہ صرف علت و معلول کا تعلق بلکہ ہندسہ و حساب کے تمام قضایا ترکیبی ہیں نہ کہ تحلیلی۔ اس قسم کے قضایا میں موضوع کی کسی تحلیل سے محمول نہیں مشتق ہو سکتا۔ کانٹ نے یہ مثال انتخاب کی تھی:- ۷ + ۵ = ۱۲۔ اوس کا یہ قول بالکل صحیح ہے کہ ۷ اور ۵ کو جمع کیے بغیر ۱۲ نہیں حاصل ہوئے ہیں۔ یعنی ۱۲ کا تصور نہ ان اعداد میں موجود ہے نہ ان اعداد کو جمع کرنے کے تصور میں۔ اور اس سے اوس نے نتیجہ یہ نکالا کہ خالص ریاضی تمام تر وہبی ہے مگر ترکیبی ہے۔ اب اس نتیجہ سے ایک اور مسئلہ اٹھ کھڑا ہوا اور کانٹ کو اسے حل کرنے کی فکر بھی دامنگیر ہو گئی۔

کانٹ نے اپنے فلسفہ میں پہلا سوال یہ کیا ہے کہ "خالص ریاضی کیونکر ممکن ہے ؟" یہ ایک دلچسپ مگر مشکل سوال ہے اور ہر ایسے فلسفہ میں جو کلیتہً تشکیت پر نہ مبنی ہو اس کا جواب موجود ہونا چاہیئے ۔ جو لوگ خالص تجربیت کے دلدادہ ہیں اونکا یہ جواب کہ ہمارا ریاضی کا علم جزئیات پر قیاس کرنے سے حاصل ہوا ہے ان دو وجہوں سے ناکافی ہے جو اوپر بھی ذکر ہو چکی ہیں ۔ یعنی اول یہ کہ اصول استقرا کی حقانیت استقرا سے ثابت نہیں ہوتی ۔ ثانیاً یہ کہ ریاضی کے قضایائے کلیہ جیسے "دو اور دو ہمیشہ چار ہوتے ہیں" صرف ایک مثال کے پیش نظر ہو جانے سے صریحاً علم واثق میں آجاتے ہیں اور اونکا دوسرا مصداق تلاش کرنے سے کوئی خاص فائدہ نہیں ہوتا ۔ ان اسباب کی بنا پر ریاضی اور منطق کے قضایائے کلیہ کے باب میں ہمارے علم کی توجیہ ایک طرز پر ہونا چاہیئے اور تعمیمات تجربیہ مثلاً "کل انسان ہالک ہیں" کی توجیہ دوسرے طرز پر ۔

صفحہ ۳۱۲

اصل میں یہ مسئلہ اس بنا پر نکلا ہے کہ مذکورۂ بالا قسم کا علم کلی ہے اور تجربہ تمامتر جزئیات پر مبنی ہوتا ہے ۔ یہ ایک عجیب امر ضرور ہے کہ جزئی اشیا کے تجربہ میں آنے سے پہلے ہی اون کے باب میں بعض حقائق ہمارے علم میں آجاتے ہیں ۔ لیکن ان غیر مجربہ چیزوں پر منطق اور علم الحساب کا صادق آنا کوئی ایسی بات نہیں جس میں آسانی سے شک کیا جا سکے ۔ ہم کو نہیں معلوم کہ آج سے سو برس بعد لندن میں کون لوگ آباد ہونگے ۔ مگر یہ معلوم ہے کہ اون لوگوں میں بھی دو آدمی اور دو آدمی ملکر چار آدمی ہوا کرینگے ۔ چنانچہ جن چیزوں کا ابھی تک کوئی تجربہ نہیں ہے اون کے باب میں یہ شعور مقدم یقیناً ایک حیرتناک بات ہے ۔ کانٹ نے اس مسئلہ کا جو حل پیش کیا ہے گو مجھے اوس سے اختلاف ہے مگر اوس کے دلچسپ ہونے میں کوئی کلام نہیں ۔ اس حل کا سمجھنا کسی قدر مشکل ہے ۔ اور اس کی شرح بھی مختلف لوگوں نے مختلف طریقہ سے کی ہے ۔ لہذا زیادہ سے زیادہ ہم اس کا محض ایک خاکا پیش کر سکتے ہیں اور وہ بھی کانٹ کے بعض شارحین کے نزدیک گمراہ کن ہوگا ۔

کانٹ کا خیال یہ تھا کہ تجربہ میں دو عنصر ہوا کرتے ہیں جن کا فرق ذہن نشین کر لینا چاہیئے ۔ ایک عنصر تو وہ ہے جو "شئے" سے پیدا ہوتا ہے ۔ (یہ شئے وہی ہے جسے ہم "طبیعی شئے" سے موسوم کرتے ہیں) اور دوسرا عنصر وہ جو خود ہماری فطرت کا پیدا کیا ہوا ہوتا ہے ۔ مادہ اور معطیات حس کی بحث میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ اشیائے طبیعی اوں سے تعلق

رکھنے والے معطیات حس الگ الگ چیزیں ہیں۔ اور معطیات حس کے باب میں سمجھنا چاہئے کہ یہ ہمارے اور طبیعی اشیا کے تعامل باہمی کا نتیجہ ہیں۔ یہانتک تو ہم کانٹ سے متفق ہیں۔ مگر کانٹ نے اس میں ہمارے اور طبیعی اشیا کے درمیان جو تقسیم وظائف کی ہے۔ اوس کا طرز دوسرا ہے۔ اوس کے نزدیک حاسہ کو جو مواد گندہ ناتراشیدہ کے طور پر ملتا ہے (جیسے رنگ سختی وغیرہ) وہ "شئے" سے پیدا ہے۔ اور ہم جو کچھ کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ اوس مواد کو دائرۂ زمان و مکان کے اندر ترتیب دیدیتے ہیں اور مختلف معطیات کا باہم مقابلہ کر کے یا تو ایک کو دوسرے کی علت خیال کر لیتے ہیں یا کسی اور طریقے سے جملہ اضافتیں قائم کر دیتے ہیں۔ اس رائے کی حمایت کا سبب وہ یہ بتاتا ہے کہ ہم کو زمان و مکان علیت او تقابل کے بارے میں علم وہبی کا ہونا بجا نظر آتا ہے۔ مگر وہ ناتراشیدہ مواد جو حاسہ کو ملتا ہے اوس کے بارے میں علم وہبی کا کوئی وجود نظر نہیں آتا۔ وہ کہتا ہے کہ جو کچھ ہمارے تجربہ میں آئے گا وہ یقیناً اپنی وہ سیرت بھی دکھائے گا جو ہمارے علم وہبی میں اوس کے لئے مقدر ہو چکی ہے کیونکہ یہ سیرت ہماری فطرت کی پیدا کی ہوئی ہے اور اسی وجہ سے کوئی شئے بغیر اس سیرت کا لباس اختیار کئے ہوئے ہمارے تجربہ میں دخل نہیں پا سکتی۔

طبیعی شئے جسے کانٹ "ذات شئے" (شئے فی نفسہ [1]) کہتا ہے اوس کے نزدیک لازمی طور پر ناقابل علم ہے۔ اور جو شئے علم میں آسکتی ہے وہ اوس حیثیت کی شئے ہو گی جس حیثیت سے ہم اوس کو اپنے تجربہ میں پاتے ہیں۔ اس کا نام اوس نے "مظہر" رکھا ہے۔ یہ مظہر چونکہ ہماری اور ذات شئے کی مشترکہ پیداوار ہے لہذا اس میں وہ خواص بھی ضرور ہونگے جو ہم سے پیدا ہیں اور اسی وجہ سے اس کا ہمارے علم وہبی سے مطابق ہونا یقینی ہے۔ اسی بنا پر یہ علم گو تمامی تجربۂ بالقوہ و تجربۂ بالفعل کی حد تک تو ٹھیک ہے مگر حدود تجربہ کے باہر اسکا اطلاق صفحہ (۱۳۴)

[1] کانٹ کی "ذات شئے" از روئے تعریف بعینہ وہی ہے جسے ہم "طبیعی شئے" کہتے ہیں۔ یعنی جو احساسات کی علت ہوا کرتی ہے۔ مگر بیانتک تعریف سے استنباط کئے ہوئے خواص کا تعلق ہے یہ ایک دوسری چیز ہو جاتی ہے۔ کیونکہ کانٹ کا خیال (باوجود علت کے بارے میں چند بے ربطیاں پیدا ہو جانے کے) یہ ہے کہ ہم کو علم ہو سکتا ہے کہ "ذات شئے" پر مقولات میں سے کسی ایک کا بھی اطلاق نہیں ہو سکتا۔ مصنف۔

ہرگز فرض نہ کرنا چاہئے۔ پس باوصف علم ذہبی موجود ہونے کے ہمیں ذات شے کے باب میں اوس شے کے باتیں جو بالفعل یا بالقوہ تجربہ میں آنے والی نہیں ہے کوئی بات علم میں نہیں آسکتی اس صورت سے کانٹ نے عقلیین وتجربیین کے معتقدات میں جمع کرنے کی ایک راہ نکالنا چاہی ہے۔

کانٹ کے فلسفہ کی وہ چھوٹی چھوٹی باتیں جو تنقید کی زد میں آسکتی ہیں اگر وہ چھوڑ دی جائیں تو بھی ایک زبردست اعتراض ایسا باقی رہتا ہے کہ اوس کے طریقہ کو اختیار کرکے علم وہبی پر بحث کرنے کی ہر کوشش رائگاں ہو جاتی ہے۔ توجیہ طلب تو یہ ہے کہ ہمیں یہ وثوق کیونکر ہوا کہ ہر واقعہ کا منطق اور ریاضی کا تابع ہونا لازم ہے۔ اگر کہا جائے کہ منطق اور علم حساب میں خود ہماری کاریگری شامل ہوتی ہے تو اس سے امر مذکور کی کوئی توجیہ نہیں ہوتی۔ دوسری چیزوں کی طرح ہماری فطرت بھی عالم ایجاد کا ایک واقعہ ہے جس کا غیر متغیر ہونا کبھی یقینی نہیں ہو سکتا۔ اگر کانٹ حق پر ہوتا تو ممکن تھا کہ کل ہماری فطرت کچھ ایسا پلٹا کھاتی کہ دو اور دو ملکر پانچ ہونے لگتے۔ ظاہرا یہ امکان کانٹ کو نہیں نظر آیا۔ اس امکان سے وہ وثوق اور وہ کلیت جسے وہ قضایائے علم حساب کے لئے مستحکم کرنا چاہتا تھا بالکل مٹی جاتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ امکان یعنی صوریت کانٹ کے اس خیال سے ربط نہیں کھاتی کہ "وقت" خود ایک صورت ہے جسے ہم نے مظاہر کے سر منڈھ دیا ہے اور ہمارا نفس حقیقی قید زمانی سے آزاد ہے اور اوس کے لئے روز فردا کا کوئی وجود نہیں۔ مگر پھر بھی کانٹ کو ماننا پڑے گا کہ مظاہر کی ترتیب زمانی اُوس شے کے خواص سے مقدر ہوتی ہے جو مظاہر کے پس پشت ہے اور ہماری حجت کا یہی خلاصہ ہے۔

مزید برانیہم غور کرنے سے صاف پتا چلتا ہے کہ اگر ہمارے حسابی عقائد میں ذرا بھی صدق کی بو ہے تو خواہ ہم اون کو خیال میں لائیں یا نہ لائیں لیکن تمامی اشیا پر اون کا اطلاق یکساں ہونا چاہیے۔ مطلب یہ ہے کہ چاہے ہم کو اون کا تجربہ نہ ہو سکتا ہو مگر دو طبیعی اشیا اور مزید دو طبیعی اشیا کو ملکر چار طبیعی اشیا ہوتے رہنا چاہیئے۔ کیونکہ جب کہدیا گیا کہ "دو اور دو چار ہوتے ہیں" تو یہ بات بھی یقیناً اس قول کے مفہوم میں داخل ہے۔ اس کا صدق اوسیقدر ناقابل شک ہے جیسے اُس امر کی کہ "دو مظاہر اور مزید دو مظاہر ملکر چار مظاہر ہوتے ہیں"۔ چنانچہ کانٹ نے اس مسئلہ کا جو حل بتایا ہے اوس سے نہ صرف یہ کہ مطلوبہ وثوق کی توجیہ میں نامرادی ہوئی بلکہ قضایائے وہبیہ کا دائرۂ اطلاق بھی محدود ہو گیا۔

کانٹ کے تعلیم کئے ہوئے خیالات کے علاوہ بھی فلاسفہ میں یہ طریقہ بہت عام ہے کہ جو کچھ وہبی ہے اوس کو وہ کسی نہ کسی معنی میں ذہنی ضرور قرار دیتے ہیں۔ یعنی اوسے خارجی دنیا کے کسی واقعہ سے چنداں متعلق نہیں سمجھتے۔ بلکہ اوس کو ہمارے ناگزیر طریقۂ فکر سے زیادہ متعلق قرار دیتے ہیں۔ باب گذشتہ میں ہم کو تین اصول ملے تھے جو عام طور پر "قوانین فکریہ" کے نام سے موسوم ہیں۔ جس خیال کی بنا پر ان کا یہ نام رکھا گیا ہے وہ ایک قدرتی رائے ہے لیکن اوس کو غلط سمجھنے کے بہت قوی دلائل موجود ہیں۔ مثال کے لئے قانون (اجتماع) نقیضین کو لے لیجئے جو عموماً یوں بیان کیا جاتا ہے۔ "یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی چیز ہو اور نہ بھی ہو" اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی شئے کا کسی مخصوص صفت سے متصف ہونا اور نہ ہونا یہ دونوں باتیں ایک ساتھ ممکن نہیں ہیں۔ مثلاً کوئی پودہ اگر آلو کا ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ وہی پودہ آلو کا نہ بھی ہو۔ اگر میری میز ذوار بعۃ الاضلاع ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ یہ غیر ذوار بعۃ الاضلاع بھی ہو۔ وقس علے ہذا

صفحہ ۱۲۷ اب اس اصول کو ایک قانون فکری کہنا اس وجہ سے ایک قدرتی امر معلوم ہوتا ہے کہ ہم اپنے کو اس کے لازمی صدق کا قائل چنداں مشاہدۂ ظاہری کی بنا پر نہیں کرتے بلکہ زیادہ تر اپنے خیال (فکر) کی بنا پر کرتے ہیں۔ جب ایک مرتبہ دیکھ لیا کہ یہ پودہ آلو کا ہے تو اس تحقیق کے لئے اوس کو دوبارہ دیکھنے کی حاجت نہیں رہتی کہ کہیں یہ پودہ آلو کا نہ بھی ہو۔ کیونکہ اس بات کا ناممکن ہونا بتانے کے لئے فکر تنہا کافی ہے۔ مگر پھر بھی یہ نتیجہ غلط ہوگا کہ قانون (اجتماع) نقیضین ایک قانون فکری ہے۔ اس قانون کو باور کرنے کے معنی یہ یقین کرنا نہیں ہے کہ ذہن کی ساخت ہی کچھ ایسی ہے کہ ذہن کو اس قانون پر عقیدہ رکھنا پڑتا ہے کیونکہ یہ یقین تو نفسیاتی تعود ذہنی کا ایک نتیجۂ مابعد ہے اس یقین میں اس قانون کا عقیدہ بیشتر سے مضمر ہے۔ اس قانون پر جو عقیدہ رکھا جاتا ہے وہ نہ صرف افکار (خیالات) کے بارے میں ہے بلکہ اشیا کے بارے میں ہے۔ اس عقیدہ کا مقتضا یہ نہیں ہے کہ مثلاً ہم کسی درخت کو آلو کا درخت خیال کرتے ہیں تو ساتھ ہی اوس کا آلو کا درخت نہ ہونا نہیں خیال کر سکتے۔ بلکہ یہ وہ عقیدہ ہے جس کی رو سے اگر یہ درخت آلو کا ہے تو ساتھ ہی اس کا غیر آلو ہونا نہیں ہو سکتا۔ پس قانون (اجتماع) نقیضین محض خیالات سے نہیں بلکہ اشیا سے متعلق ہے۔ اور اگرچہ اس قانون کا عقیدہ ایک خیال ہے مگر یہ قانون خود از قسم خیال نہیں بلکہ ایک واقعہ ہے جو اشیائے عالم سے متعلق ہے۔ قانون (اجتماع) نقیضین پر

عقیدہ رکھنے میں یہی عقیدہ قائم ہوتا ہے اور اگر یہ عقیدہ اشیائے عالم پر صادق نہ آتا ہوتا تو یہ امر کہ ہم اس کو سچا سمجھنے پر مجبور رہیں قانون (اجتماع) نقیضین کو جھوٹا ہو جانے سے نہ بچا سکتا۔ اور اسی سے ظاہر ہے کہ یہ قانون کوئی قانون فکری نہیں ہے۔

یہی استدلال ہر ایک علم وہبی پر صادق آتا ہے۔ جب ہم حکم لگاتے ہیں کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں تو یہ حکم ہمارے خیالات کے بارے میں نہیں بلکہ ہر قسم کے جفت کے بارے میں ہوتا ہے خواہ وہ جفت بالقوۃ ہوں یا جفت بالفعل۔ اگرچہ یہ درست ہے کہ ہمارے ذہن کی ساخت یہی ہوئی ہے کہ دو اور دو کے چار ہونے کا عقیدہ راسخ رہے مگر جب کہا جاتا ہے کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں تو اس میں ہرگز اس واقعہ کا اقرار مضمر نہیں ہوتا۔ بلکہ ذہن کی ساخت کے باب میں کوئی امر دو اور دو کے چار ہونے کے صدق پر دال نہیں ہوسکتا پس ہمارا علم وہبی اگر خطا پر مبنی نہیں ہے تو نہ صرف یہ کہ ہمارے ذہن کی ساخت کے باب میں من حیث معلومات کے ہے۔ بلکہ اوس کا اطلاق عالم کے تمامی مضامین ممکنہ پر ہے خواہ وہ ذہنی ہوں یا غیر ذہنی۔

صفحہ ۱۳۹ بظاہر اسباب واقعہ یہ ہے کہ علم وہبی تامتر اون ہستیوں سے متعلق ہے جو حقیقی معنی میں کوئی وجود نہیں رکھتی ہیں۔ یعنی جو نہ ذہن میں ہیں نہ عالم طبیعی میں۔ یہ ہستیاں اون اجزائے کلام سے ظاہر کی جاتی ہیں جو اسمائے ذوات نہ ہوں۔ ان کو از قسم اسمائے صفات و اضافات سمجھنا چاہیے۔ مثلاً فرض کیجیے میں اپنے کمرہ میں ہوں میں موجود ہوں۔ میرا کمرہ موجود ہے۔ مگر کیا آپ "میں کو بھی موجود کہیے گا"؟ لیکن "میں" کے کچھ نہ کچھ معنی ضرور ہیں کیونکہ اسی سے وہ اضافت ظاہر ہوتی ہے جو میرے اور میرے کمرہ کے درمیان قائم ہے۔ یہ اضافت کوئی چیز ضرور ہے گو اس کو اوس معنی میں موجود نہیں کہہ سکتے جس معنی میں میں موجود ہوں یا میرا کمرہ موجود ہے۔ "میں" کی اضافت ایک ایسی شے ہے جس کی نسبت ہم سوچ سکتے ہیں اور جو سمجھ میں آسکتی ہے۔ کیونکہ اگر سمجھ میں نہ آسکتی تو یہ جملہ بھی سمجھ میں نہ آتا کہ "میں اس کمرہ میں ہوں"۔ کانٹ کی اتباع میں بہت سے فلاسفہ کہتے ہیں کہ اضافتیں بھی مصنوعات ذہن سے ہیں اور ذوات اشیا اضافتوں سے معرا ہیں مگر یہ کہ ذہن اُن ذوات کو اپنی ایک حرکت کے ساتھ اکٹھا کر دیتا ہے اور اس صورت سے اون تمام اضافتوں کو پیدا کر لیتا ہے جو حکم میں آتی ہیں۔

صفحہ ۱۴۰ اس خیال پر بھی گویا وہی اعتراضات عائد ہوتے ہیں جو ہم کانٹ پر کر چکے ہیں۔ یہ ایک صریحی امر ہے کہ قضیۂ "میں اپنے کمرہ میں ہوں" کی صداقت جس چیز سے پیدا ہے وہ خیال (فکر) نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ میرے کمرہ میں ایک کیڑے کا ہونا سچ ہو درانحالیکہ اس کا علم نہ مجھے ہو نہ اوس کیڑے کو ہو نہ کسی اور کو ہو۔ کیونکہ یہ امر صرف کمرے اور کیڑے سے متعلق ہے۔ اس کا انحصار کسی اور چیز پر نہیں ہے۔ پس جیسا کہ اگلے باب میں مزید صراحت کیساتھ نظر آجائے گا اضافات کا تعلق ایک ایسے عالم سے ہے جو نہ ذہنی ہے نہ طبیعی۔ یہ عالم فلسفہ اور خاصکر علم وہبی کے مسئلہ میں بہت بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اس کی حقیقت اگلے باب میں واضح کی جائے گی اور ابتک جو مسائل زیر بحث رہے ہیں اون سے اس کا تعلق دکھایا جائیگا۔

باب نہم

عالم کلیات

صفحہ ۱۴۲

پچھلے باب کے آخری حصہ میں ہم دیکھ چکے کہ اضافات کی سی ہستیاں بظاہر اسباب ایسا وجود رکھتی ہیں جو طبیعی اشیا بلکہ اذہان و معطیات حس کے وجود سے بھی مختلف ہے۔ باب ہذا میں اس نئے قسم کے وجود کی ماہیت پر غور کرنا ہے اور دیکھنا ہے کہ اس نوعیت کا وجود کن چیزوں کے لئے ہے۔ ابتدا اس آخری سوال سے کی جاتی ہے۔

یہ سوال بہت ہی قدیم سوال ہے کیونکہ اسے افلاطون نے فلسفہ میں داخل کیا تھا۔ افلاطون کا "نظریۂ تصورات مثل" اسی مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش میں نمودار ہوا اور میرے خیال میں یہ کوشش منجملہ اون مساعی کے ہے جو کامیابی میں ابتک سب سے بڑھی ہوئی ہیں۔ ذیل میں جس نظریہ کی حمایت کی جائے گی وہ بجز اوتنی ترمیم کے جو امتداد زمانہ نے فرض کردی ہے غالباً افلاطون کا نظریہ ہے۔

افلاطون کو یہ نظریہ سوجھنے کی جو صورت ہوئی وہ کم و بیش یہ تھی۔ مثلاً تصور عدل کو لیجئے اور اپنے دل سے پوچھئے کہ یہ کیا چیز ہے تو طبعاً خاص خاص افعال جزئیات عدل کی طرف ذہن جائے گا تاکہ ان افعال میں جو کچھ مشترک ہو وہ دریافت ہوجائے۔ یہ تمام افعال ایک ایسی خاصیت میں مشترک ہونگے جو بجز عادلانہ امور کے اور کسی چیز میں نہ پائی جائے گی پس یہ مشترک خاصیت جس کی وجہ سے یہ امور عادلانہ ہوگئے عدل ہے جو ایک جوہر خالص ہے اور زندگی کے عام واقعات سے مل ملاکر عادلانہ افعال کا موجب ہوا کرتا ہے۔ اس پر اون تمام الفاظ کو قیاس کرلیجئے جنکا اطلاق عام واقعات زندگانی پر ہوا کرتا ہے۔ مثلاً "سپیدی" ایک لفظ ہے بہت سی جزئی چیزوں پر اس وجہ سے صادق آتا ہے کہ یہ سب چیزیں ایک ہی جوہر یعنی ایک ہی اصل میں مشترک ہیں۔ افلاطون نے اسی جوہر خالص کا نام "تصور" یا "مثال" رکھا ہے۔ (مگر یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ "تصور" افلاطون والے

مفہوم کے لحاظ سے ذہن ہی میں ہوا کرتا ہے۔ گو ذہن کو اوس کا ادراک ہو سکتا ہے)
"تصور" عدل عادلانہ شے سے مختلف ہے کیونکہ یہ ایک ایسی چیز ہے جو اشیائے مخصوصہ کے دیکھتے ہوئے شئے دیگر ہے جو خود اشیائے مخصوصہ میں مشترک ہو سکتی ہے چونکہ یہ از قسم جزئیات نہیں اس لئے خود عالم حواس میں بھی موجود نہیں ہو سکتی۔ مزید یہ کہ عالم حواس کی چیزوں کی طرح یہ نہ حادث ہے نہ متغیر بلکہ دائمی لازوال اور غیر فانی ہے۔

اس صورت سے افلاطون کی رسائی ایک فوق الحواس عالم میں ہو جاتی ہے جو اس معمولی عالم حواس سے زیادہ حقیقت رکھتا ہے اور ناممکن التغیر عالم تصورات (مثال) کے نام سے موسوم ہے۔ بلکہ عالم حواس میں جو حقیقت کا رنگ تھوڑا بہت جھلک رہا ہے وہ اسی عالم کا فیض ہے۔ افلاطون کے نزدیک عالم تصورات ہی دراصل عالم حقیقی ہے کیونکہ عالم حواس کی چیزوں کی تعریف میں ہم جو کچھ کہنا چاہیں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ سکتے کہ یہ فلاں فلاں قسم کے تصورات میں دخیل ہیں جس کی وجہ سے یہ تصورات اون کی خصوصیت کو ترکیب دیتے ہیں۔ اس مقام سے تصوف کے حدود میں قدم بڑھانا بہت آسان ہے۔ نیز یہ امید بھی ممکن ہے کہ تصوف کی روشنی میں عالم حواس کی چیزوں کی طرح تصورات بھی ہم کو دکھائی دینے لگینگے۔ بلکہ یوں بھی خیال کیا جا سکتا ہے کہ تصورات کا وجود جنت میں ہے۔ اس قسم کے صوفیانہ افکار بالکل فطری ہوا کرتے ہیں۔ لیکن ہمارے نظریہ کی بنیاد منطق پر ہے اور ہم کو اسی اعتبار سے اس پر بحث کرنا ہے۔

رفتار زمانہ سے لفظ "تصور" کے ساتھ بہت سی ایسی باتیں وابستہ ہو گئی ہیں صفحہ ۱۴۵
کہ اگر اون کو افلاطون کے "تصور" سے مطابقت دینے کی کوشش کی جائے تو بڑا خلط مبحث پیدا ہو جائے۔ اسی وجہ سے ہم افلاطون کے "تصور" کے بجائے لفظ "کلیہ" استعمال کرینگے جس سے اوس کا پورا مفہوم ادا ہو جاتا ہے افلاطون کا اشارہ اوس ہستی کی طرف ہے جس کی پہچان یہ ہے کہ اون جزئی چیزوں کے بالعکس ہو جو حسیات کو عطا کرتی ہیں۔ جو کچھ حسیات کو ملتا ہے یا حسیات کو ملنے والی چیزوں کی سرشت رکھتا ہے وہ "جزئیہ" کہلاتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں "کلیہ" وہ ہے جس میں بہت سے جزئیات شامل ہوں۔ اور اوس قسم کے صفات سے متصف ہو جو حسب تصریح بالا عدل اور

سپیدی کو عادلانہ افعال اور سپید چیزوں سے تمیز کر کے دکھادیں۔
عام الفاظ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فی الجملہ اسمائے معرفہ جزئیات کے لیۓ استعمال ہوتے ہیں اور باقی اسمائے ذات اسمائے صفات صیلے اور افعال بجائے کلیات کے اسمائے اشارہ بھی جزئیات کے لئے آتے ہیں مگر یہ مبہم ہوتے ہیں کیونکہ ان کے مشارالیہم کا پتا صرف سیاق کلام سے چلتا ہے۔ لفظ "اب" کو دیکھئے۔ یہ بجائے ایک جزئیہ کے ہے جس سے لمحۂ حال مراد ہے۔ لیکن اسمائے اشارہ کی طرح یہ ایک جزئیۂ مبہم کے لئے آیا ہے کیونکہ جسے حال کہتے ہیں وہ ہمیشہ بدلتا رہتا ہے۔
صفحہ ۱۴۶ یہ بھی واضح ہے کہ ہر جملہ کی ترکیب میں کم سے کم ایک لفظ ایسا ضرور آتا ہے جو کسی کلیہ پر دلالت کرتا ہے۔ اس کی قریب ترین مثال اس طرح کی ہوسکتی ہے جیسے "میں اسے پسند کرتا ہوں"۔ اس میں "پسند کرنا" بجائے ایک کلیہ کے ہے۔ کیونکہ میں دوسری چیزیں بھی پسند کرسکتا ہوں اور دوسرے لوگ بھی بعض چیزیں پسند کرتے ہیں۔ غرضکہ جملہ حقائق کلیات سے پُر ہیں اور کل علم حقائق معرفت کلیات کو مضمر رکھتا ہے۔
مگر لغت کے تقریباً تمام الفاظ کا کلیات پر دلالت کرنا پیش نظر ہوجانے کے بعد یہ ایک عجیب سی بات معلوم ہوتی ہے کہ سوائے طالبان فلسفہ کے کسی کو آسانی سے یہ ہوش نہیں ہوتا کہ دنیا میں کلیات کی سی ہستیاں بھی ہیں۔ لیکن ہماری فطرت ہی یہ واقع ہوئی ہے کہ جو الفاظ جملہ میں جزئیات پر دلالت نہیں کرتے اون پر ہم توقف بھی نہیں کرتے۔ اور اگر کسی ایسے لفظ پر ٹھہرنے کے لئے مجبور کیۓ جاتے ہیں جو کسی کلیہ کے لئے آیا ہے تو فطرتاً وہ کلیہ کسی ایسے جزئیہ کی صورت پر خیال میں آجاتا ہے جو اس کلیہ کے تحت میں ہے۔ مثلاً ہم جب یہ جملہ سنتے ہیں کہ "چارلس اول کی گردن ماری گئی تھی" تو فطری طور پر "چارلس اول" "چارلس اول کی گردن" اور "اوس کی گردن کا مارا جانا" یہ سب باتیں خیال میں آتی ہیں جو تمامتر جزئیات سے ہیں۔ ہم یہ غور کرنے کے لئے ذرا نہیں ٹھہرتے کہ لفظ "گردن" یا "مارا جانا" جو کلیات ہیں اون کے معنی کیا ہوئے۔ یہ الفاظ ہم کو نامکمل اور بے مواد نظر آتے ہیں جنھیں بامواد بنانے کے لئے سیاق عبارت کی ضرورت ہے۔ چنانچہ جب تک کہ ہم طلب فلسفہ سے مجبور نہیں ہوجاتے اوس وقت تک کلیات من حیث الکلیات سے پوری طرح غافل ہی رہتے ہیں۔
علے العموم کہا جاسکتا ہے کہ بہت سے بلکہ اکثر فلاسفہ بھی اونہی کلیات کو کلیات

سمجھتے ہیں جو اسمائے ذوات اور اسمائے صفات کے ذریعہ سے بیان میں آتے ہیں۔ اور وہ کلیات جو صلہ جات اور افعال کے ذریعہ سے بیان ہوتے ہیں وہ نظر انداز کر دئے جاتے ہیں۔ اس غفلت کا فلسفہ پر بہت بڑا اثر پڑا ہے۔ بلکہ شاید یہ کہنا بھی بیجا نہ ہوگا کہ اسپینوزا کے زمانہ سے لیکر مابعد الطبیعیات کا اکثر حصہ اسی سے متاثر ہو رہا ہے۔ اس صورت کے پیدا ہونے کا مختصر قصہ یہ ہے کہ عام طور پر اسمائے صفات اور اسمائے نکرہ واحد اشیا کے خواص یا صفات ظاہر کرتے ہیں اور صلے اور افعال کا میلان دو یا زائد چیزوں کی باہمی اضافات ظاہر کرنے کی طرف ہے۔ لیکن صلے اور افعال کے باب میں کافی غور کبھی نہیں کیا گیا۔ اور یونہی سمجھ لیا گیا کہ ان دونوں کا کام چنداں یہ نہیں کہ دو یا زائد چیزوں کی اضافات باہمی ظاہر کریں بلکہ زیادہ تر انکا کام کسی واحد شے کو صرف صفات سے متصف کر دینا ہے۔ چنانچہ یہ بھی مان لیا گیا کہ آخر میں جا کر اضافتیں کوئی شے نہیں قرار پاتیں۔ اور اس وجہ سے عالم میں یا تو صرف ایک ہی شے ہے۔ یا اگر بہت سی اشیا ہیں تو اون میں آپس میں کوئی تعامل نہیں ہوتا۔ کیونکہ تعامل بھی ایک اضافت ہے جو غیر ممکن الوجود ہے۔

پہلا مذہب جس کی حمایت اسپینوزا نے کی ہے بلکہ زمانۂ حاضرہ میں بریڈلے اور دوسرے فلاسفہ اس کے قائل ہیں مذہب احدیت کہلاتا ہے۔ دوسرا مذہب جس کی نصرت لائبنز کرتا تھا اور جو آج کل چنداں مقبول نہیں ہے مذہب فردیت[1] کہلاتا ہے کیونکہ عالم کی ہر منفصل شے ایک فرد ہے۔ ان متضاد مذاہب کے پیدا ہونے کی روداد یہ ہے کہ ایک میں بہ نسبت اون کلیات کے جن کی تعبیر افعال اور صلے کرتے ہیں دوسری قسم کے کلیات پر زیادہ زور دیا گیا ہے یعنی جن کی تعبیر اسمائے صفات و اسمائے ذوات کرتے ہیں

اگر کوئی شخص وجود کلیات کا بالکل منکر ہونا چاہے تو واقعہ یہ ہے کہ ہم وجود صفات (یعنی اوس قسم کے کلیات جن کی تعبیر اسمائے صفات و اسمائے ذوات سے ہوتی ہے) واجبی طور پر ثابت کر سکنے سے قاصر نظر آئینگے۔ مگر بہر کیف یہ ضرور ثابت کر سکینگے کہ اضافات

---

[1] بعض مترجمین نے اس کے بجائے منادیت کی اصطلاح رائج کی ہے جو مشتق ہے لفظ مناد سے۔ مناد معرّب ہے یونانی لفظ مونڈ کا جس کے معنی "فرد" کے ہیں۔ مترجم ہذا نے اشتباہ سے بچنے کے لیے لفظی ترجمہ افضل سمجھا ہے۔ مترجم۔

(یعنی وہ کلیات جو عموماً افعال اور صیلے سے ظاہر ہوتے ہیں) ضرور موجود ہیں۔ مثال کے لئے سپیدی کو لیجئے جو ایک کلی ہے۔ اگر اس کا وجود مان لیا جائے تو کہا جائے گا کہ چیزیں اس وجہ سے سپید ہیں کہ ان میں سپیدی پائی جاتی ہے۔ یہ وہ رائے ہے جس کی بارکلے اور ہیوم نے بڑے زور وشور سے مخالفت کی ہے اور بعد کے تجربیین بھی انہی کے متبع ہیں۔ یہ لوگ "مجرد تصورات" کے منکر تھے اور کہتے تھے کہ جب ہم سپیدی کا خیال کرتے ہیں تو کسی خاص (جزئی) سپید شے کی شبیہ قائم ہو جاتی ہے اور اس جزئیہ کے باب میں اس اس احتیاط سے تعقل شروع کر دیتے ہیں کہ کوئی ایسا استنباط نہ ہونے پائے جو دوسری سپید چیزوں پر صادق آتا ہوا نہ معلوم ہو۔ اگر اس بیان کو واقعی واقعات ذہنیہ کا بیان سمجھئے تو کچھ شک نہیں کہ اس کا اکثر حصہ صحیح ہے۔ علم ہندسہ میں جب کوئی امر تمامی مثلثات کے حق میں ثابت کرنا ہوتا ہے تو ایک خاص مثلث بنا لیا جاتا ہے اور یہ لحاظ رکھکر تعقل شروع کر دیا جاتا ہے کہ کوئی ایسا خاصہ درمیان میں نہ لایا جائے جو دوسرے مثلثات میں نہیں پایا جاتا مبتدی اکثر غلطی سے بچنے کے لئے یہ طریقہ مفید پاتے ہیں کہ ایسی صورتوں میں بہت سے مثلث کھینچ لیتے ہیں جو ایک دوسرے سے حتے الوسع مختلف ہوتے ہیں تاکہ ایک ہی استدلال کا سب پر منطبق ہونا بالکل یقینی ہو جائے۔ مگر جب ہم اپنے دل سے پوچھتے ہیں کہ فلاں چیز کا سپید یا بشکل مثلث ہونا ہمنے کیونکر جانا تو اصل دشواری نمودار ہو جاتی ہے۔ اگر کلیہ سپیدی یا مثلث سے احتراز مقصود ہے تو کوئی سا سپید دھبا یا کوئی خاص مثلث منتخب کرنا ہوگا اور پھر کہا جائے گا کہ ہر سپید شئے اور ہر مثلث کیلئے شرط یہ ہے کہ ہمارے منتخبہ جزئیات سے مشابہت صحیح رکھے۔ لیکن یہ مشابہت مطلوبہ خود ایک کلی ہوگی۔ چونکہ بہت سی چیزیں سپید ہوا کرتی ہیں لہذا اس مشابہت کو لازمی طور پر مخصوص سپید چیزوں کے ہر جفت میں قائم ہونا چاہیئے۔ اور ہر کلیہ کی یہی ایک صفت ہے۔ اب یہ کہنا بالکل فضول ہے کہ جو مشابہت ایک جفت میں پائی جاتی ہے وہ دوسرے جفت میں نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ اس سلسلہ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ تمام مشابہتیں خود ایک دوسرے سے مشابہ ہیں۔ اور بالآخر مان لینا ہوگا کہ مشابہت ایک کلی ہے۔ پس اضافت مشابہت لازمی طور پر ایک کلی قرار پائی۔ اور جب اسی کو کلیہ مان لیا تو سپیدی اور مثلثیت کے سے کلیات کا انکار کرنے کے لئے اور دقت طلب اور بدنما نظریئے ایجاد کرنے کی کوئی حاجت نہیں۔

بارکلے اور ہیوم "مجرد تصورات" کے منکر ہو گئے۔ مگر اپنے رد کو اس وجہ سے محسوس صفحہ ۱۵۱ نہ کر سکے کہ اون کے مخالفین کی طرح اون کا دھیان بھی صفات ہی پر جما رہا اور اونھوں نے اضافات کو کلیات میں نہیں شمار کیا۔ پس یہاں ایک دوسری حیثیت سے تجربیین کے مقابلہ میں عقلیین پھر حق پر معلوم ہوتے ہیں اگرچہ انھوں نے اضافات کو نظر انداز کر کے یا اون کا انکار کر کے جو استنباط جائز رکھے ہیں وہ اور بھی غلط ہیں۔

اب یہ سمجھ لینے کے بعد کہ کلیات کی سی ہستیاں ضرور ہیں اس قدر ثابت کرنا اور رہ جاتا ہے کہ انکا وجود محض ذہنی نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ کلیات خواہ وہ جس قسم کی ہستی رکھتے ہوں مگر اون کی ہستی کا دار و مدار نہ تو خیال میں آنے پر ہے نہ کسی اور مفہوم کے لحاظ سے ذہن کے دائرۂ ادراک میں آنے پر۔ یہ بحث ایک بار پچھلے باب میں چھڑ چکی ہے لیکن اب پوری طرح غور کر لینا چاہیئے کہ ان کی ہستی کس قسم کی ہے۔

اس قسم کی کوئی مثال لے لیجئے جیسے "اڈنبرا لندن کے شمال میں ہے"۔ یہاں ان دو مقاموں کے درمیان ایک اضافت واقع ہوئی ہے جس کی بقا ہمارے علم سے صریحاً مستغنی نظر آتی ہے۔ جب ہم معلوم کرتے ہیں کہ "اڈنبرا لندن کے شمال میں ہے" تو ایک ایسی بات علم میں آتی ہے جس کا تعلق صرف اڈنبرا اور لندن سے ہے۔ اس قضیہ کا صدق ہمارے علم کا پیدا کیا ہوا نہیں ہے۔ بلکہ یہ صرف ایک ایسے واقعہ کا ادراک ہمیں ہوا ہے جو ہمارے علم میں آنے سے قبل موجود تھا۔ سطح زمین کا وہ حصہ جس پر اڈنبرا واقع ہے اوس حصہ کے شمال ہی میں رہے گا جس پر لندن واقع ہے۔ خواہ دنیا میں ایک آدمی بھی شمال و جنوب کا حساب کرنے والا باقی نہ رہے اور ذہنوں کا وجود بھی عالم سے نیست و نابود ہو جائے مگر بہت سے فلاسفہ یعنی بعض بارکلے اور بعض کانٹ کے دلائل کی بنا پر واقعی اس کے منکر ہیں۔ مگر ہم ان تمام دلائل پر غور کر چکے ہیں اور طے کر چکے ہیں کہ یہ سب ناکافی ہیں۔ لہذا اب ہم اس کو صحیح تسلیم کئے لیتے ہیں کہ "اڈنبرا لندن کے شمال میں ہے" کے واقعہ میں کوئی ذہنی شئے فرض نہیں کی گئی ہے۔ لیکن اس واقعہ میں "شمال میں" کی اضافت مضمر ہے جو ایک کلی ہے اور یہ ایک امر محال ہے کہ "شمال میں" کی اضافت میں تو ذہنی شئے مضمر رہے جو اس واقعہ کی ترکیب کا ایک جزو ہے درانحالیکہ کل واقعہ میں کوئی ذہنی شئے مضمر نہ ہو۔ پس ماننا پڑے گا کہ اضافت مع اپنے مضاف اور مضاف الیہ کے ہمارے خیال پر منحصر نہیں بلکہ ایک مستقل وجود

رکھتی ہے جیسے ہماری قوت فکریہ خلق نہیں کرتی بلکہ ادراک کرتی ہے۔

صفحہ ۱۵۳ اس نتیجہ میں ایک دقت اور پڑتی ہے کہ شمال میں کی اضافت کا وجود معناً اوس طرح کا نہیں معلوم ہوتا جس کے لحاظ سے اڈنبرا اور لندن موجود ہیں۔ اگر پوچھا جائے کہ یہ اضافت اپنا وجود کب اور کہاں رکھتی ہے؟ تو لامحالہ جواب یہ ہو گا کہ "نہ کبھی نہیں اور کہیں نہیں" کوئی زمانہ یا جگہ ایسی نہیں ہے جہاں "شمال میں" کی اضافت پائی جائے۔ اس کا وجود نہ اڈنبرا میں ہے نہ لندن میں۔ کیونکہ یہ ان دونوں میں صرف رشتۂ اضافی قائم کرتی ہے اور خود بالکل معلق ہو جاتی ہے۔ اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ کسی خاص وقت پر موجود ہوتی ہے۔ اب یہ غور کر لیجئے کہ ہر شئے جو حواس یا بصیرت کے ذریعہ سے ادراک میں آسکتی ہے اوس کی موجودگی کا وقت خاص ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ اضافت "شمال میں" اس قسم کی اشیا سے قطعاً جدا ہے۔ اس کا وجود نہ زمانی ہے نہ مکانی۔ نہ مادی ہے نہ ذہنی اور پھر بھی ایک شے ضرور ہے۔

کلیات کو لوگ زیادہ تر اس وجہ سے حقیقتہً ذہنی سمجھنے لگے ہیں کہ یہ بہت ہی خاص قسم کی ہستی رکھتے ہیں۔ کلی۔ باب میں ہم خیال کر سکتے ہیں اور ہمارا یہ خیال کرنا بالکل اوسی معنی میں ایک وجود ہے جیسے نفس کی کوئی اور فعلیت۔ مثلاً فرض کیجئے کہ ہم سپیدی کی نسبت خیال کر رہے ہیں۔ اس بنا پر ایک معنی کے لحاظ سے تو کہا جا سکتا ہے کہ سپیدی ہمارے "ذہن میں" ہے۔ اور اس صورت میں وہی ابہام نظر آتا ہے جو بارکلے کے بیان میں باب چہارم میں زیر بحث آچکا ہے۔ گر حقیقی معنوں میں وہ شے سپیدی نہیں جو ہمارے "ذہن میں" ہے بلکہ وہ سپیدی کا خیال من حیث ایک فعلیت کے ہے۔ جو ابہام کہ لفظ "تصور" سے اوس بحث میں عارض تھا وہ یہاں بھی خلط مبحث پیدا کر رہا ہے۔ اس لفظ کا ایک حیثیت سے (یعنی فعل خیال کے مفعول کے معنی میں) سپیدی پر بھی اطلاق ہوتا ہے لیکن اگر ابہام مذکور سے بچنے کی صورت نہ نکلی تو ممکن ہے کہ اس لفظ کا دوسرا مفہوم اختیار کر لیا جائے (جس کے لحاظ سے یہ فعل خیال کا مرادف ہے) اور سپیدی محض ایک وجود ذہنی قرار پا جائے۔ لیکن تصور کو ذہنی شئے قرار دینے سے اوس کے لازمی خاصہ یعنی کلیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ خیال ایک جزئی فعل ہے۔ ایک شخص کا خیال دوسرے شخص کے خیال سے لازمی طور پر مختلف ہوتا ہے۔ بلکہ ایک ہی شخص کا خیال ایک وقت کچھ ہوتا اور دوسرے وقت پر کچھ اور۔ لہذا سپیدی اگر بجائے معروض خیال ہونے کے خیال کا فعل ہوتا تو دو آدمیوں کے خیال میں کبھی نہ آسکتی اور نہ

ایک آدمی ایک بار سے زیادہ اوس کا خیال کرسکتا۔ سپیدی کے باب میں مختلف خیالات رکھنے میں جو کچھ مشترک پایا جاتا ہے وہ ان جملہ خیالات کا معروض یعنے مفعول ہے۔ اور فعل خیال سے جداگانہ شئے ہے۔ چنانچہ کلیات خود خیالات نہیں ہوتے گو جب علم میں آتے ہیں تو موضوع خیال ضرور بنتے ہیں۔

سہولت کے لئے چاہئیے کہ جو شئے بقید زمان ہو یعنے جب اوس کے وجود کا تعین صفحہ ۱۵۵
کسی وقت مقررہ کے ساتھ ہو سکے صرف اوسی کو ”موجود“ کہا جائے۔ (اور جو چیزیں دوامی ہوں اونھیں مستثنےٰ کرنے کی ضرورت نہیں)۔ اس لحاظ سے ہم کہہ سکینگے کہ خیالات تاثرات اذہان اور اشیائے طبیعی ”موجود“ ہیں۔ مگر اس معنی میں کلیات کو ”موجود“ نہیں کہہ سکتے۔ البتہ کلیات کو صرف باقی کہہ سکتے ہیں۔ یا یہ کہ کلیات ہستی رکھتے ہیں درانحالیکہ ہستی کو لازمانی ٹھہرا کر اور وجود کے مقابل قرار دیں۔ اس طور سے عالم کلیات کو عالم بقا سے تعبیر کرسکتے ہیں جو غیر متغیر مستقل محکم اور ارباب ریاضی و منطق نیز نقاشہائے فلسفہ بنانے والوں کے لئے بلکہ اون سب لوگوں کے لئے روح افزا ہے جو کمال کو جان سے زیادہ عزیز رکھتے ہیں۔ عالم وجود متغیر اور ملتبس ہے جس کے حدود غیر منضبط ہیں اوس میں نہ کوئی نظم ہے نہ ترتیب مگر اوس میں وہ سب خیالات و تاثرات وہ سارے معطیات حواس و اشیائے طبیعی اور ہر وہ شئے جس سے نیکی اور بدی پیدا ہے شامل ہیں۔ اور وہ تمام باتیں اوس کے مظروفات سے ہیں جو زندگی اور دنیا کی قیمت میں امتیاز پیدا کرتی ہیں۔ یہ اپنی اپنی طبیعت ہے کہ کوئی اس دنیا کو چاہتا ہے کوئی اوس دنیا کو۔ جو ایک کو چاہتا ہے وہ دوسری کو اوس کا محض ایک ہلکا سا عکس خیال کرتا ہے اور اس لائق نہیں سمجھتا کہ حقیقت کو اوس سے کوئی علاقہ ہو لیکن سچ تو یہ ہے کہ یہ دونوں ہمارے منصفانہ التفات کی یکساں مستحق ہیں۔ دونوں حقیقی ہیں اور مابعد الطبیعیات والوں کے لئے یکساں اہمیت رکھتی ہیں۔ اب جبکہ ان دونوں کا فرق سمجھ میں آگیا تو ان کے تعلقات باہمی پر غور کرنا ہمارا فرض ہے۔

لیکن سب سے پہلے ہمیں اپنے علم کلیات کو جانچ لینا چاہئیے۔ اگلے باب میں یہی بحث آئے گی اور علم وہبی کا مسئلہ جس کی وجہ سے مسئلۂ کلیات پر غور کرنا پڑا تھا بخوبی حل ہو جائے گا۔

باب دہم

ہمارا علم کلیات

صفحہ ۱۵۸

جب علم سے کسی فرد بشر کا علم بیک وقت مراد ہو تو جزئیات کی طرح کلیات میں بھی یوں تفریق کی جاسکتی ہے کہ ایک تو وہ کلیات جو بربنائے معرفت علم میں آئیں دوسرے وہ جو محض بربنائے بیان علم میں آئیں اور تیسرے وہ جو نہ بربنائے معرفت علم میں آئیں نہ بربنائے بیان۔

اب اگر کلیات کے اسی علم پر جو معرفت سے حاصل ہو غور کیجئے تو واضح ہو جائے گا کہ ہم کو اس قسم کے کلیات کی معرفت حاصل ہے جیسے سفید سرخ سیاہ شیریں ترش کرخت سخت وغیرہ جو صفات کی قسم سے ہیں اور معطیات حس میں پائے جاتے ہیں جب ہم ایک سفید دھبا دیکھتے ہیں تو ابتداءً صرف ایک مخصوص (جزئی) دھبے کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ پھر جب کئی ایک سفید دھبے دیکھ چکتے ہیں تو سفیدی کو جو سب میں مشترک ہے مجرد کر لینا بآسانی سیکھ جاتے ہیں اور اس اثنا میں سفیدی کی معرفت حاصل کر لینا بھی آجاتا ہے۔ اس قسم کی ہر کلی کی معرفت اسی طریقہ سے حاصل ہوتی ہے۔ اور اس نوعیت کے کلیات کو "محسوس صفات" سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ ان کے ادراک میں کوشش یا تجرید کو نسبتاً کم دخل ہوتا ہے اور دیگر کلیات کے مقابلہ میں یہ کلیات چنداں جزئیات سے بعید نہیں ہوتے۔

اس کے بعد اضافات کی باری آتی ہے۔ سب سے سریع الادراک اضافتیں تو وہ ہیں جو کسی مرکب معطیۂ حس کے اجزا کے درمیان قائم ہوں۔ مثال میں اس صفحہ کو لے لیجئے جو مجھ کو ایک نگاہ میں پورا نظر آسکتا ہے۔ اس صورت سے یہ صفحہ صرف ایک معطیۂ حس بن گیا۔ لیکن مجھے یہ ادراک بھی ہوتا ہے کہ اس صفحہ کے بعض اجزا نیچے اوپر واقع ہیں اور بعض داہنے بائیں۔ اس مثال میں ماجرا تجرید کا کچھ اس صورت سے بیان ہو سکتا ہے:۔

پہلے تو متعدد معطیات حس اس عنوان سے یکے بعد دیگرے نظر آتے ہیں کہ فلاں جزو فلاں جزو کے بائیں طرف ہے۔ پھر جیسا کہ سفید دھبوں کی مثال میں گذرا کہ ان تمام معطیات حس میں ایک مشترک شے

معلوم ہوتی ہے اور تجرید سے پتا چلتا ہے کہ یہ مشترک شئے اجزائے مذکورہ کی اضافت درمیانی ہے جسے ہم "بائیں طرف ہونا" سے تعبیر کرتے ہیں اور اضافت کلیہ کی معرفت اسی صورت سے حاصل ہوتی ہے۔

تقدیم و تاخیر زمانی کا علم بھی اسی طریقہ سے ہوتا ہے۔ فرض کیجیے کہ بہت سی گھنٹیوں کا ایک سریلا نغمہ سنائی دے رہا ہے۔ اس صورت میں آخری گھنٹی کو سن کر میں پورے نغمہ کو اپنے ذہن میں ٹھہرا سکتا ہوں۔ اور یہ بھی ادراک کر سکتا ہوں کہ پچھلی گھنٹیاں پیشتر کی گھنٹیوں کے بعد بجیں۔ نیز حافظہ میں یہ ادراک ہوتا ہے کہ جو کچھ اب یاد آ رہا ہے وہ حال سے پہلے کا واقعہ ہے۔ جس طرح عمل تجرید سے "بائیں طرف ہونا" کی اضافتِ کلیہ حاصل ہوئی تھی اوسی صورت سے "قبل" و "بعد" کی اضافتہائے کلیہ ان دو نکتوں سے اخذ ہو سکتی ہیں پس اضافات مکانیہ کی طرح اضافات زمانیہ بھی ہمارے دائرۂ معرفت میں داخل ہوئیں۔

ایک قسم کی اضافت اور ہے یعنی مشابہت جس کی معرفت بہت کچھ اسی ڈھنگ سے حاصل ہوتی ہے۔ اگر ایک ہلکا اور ایک گہرا سبز رنگ ایک ساتھ دکھائی دے تو معاً محسوس ہوگا کہ دونوں میں کچھ مشابہت پائی جاتی ہے۔ اور اگر ان دونوں کے ساتھ کوئی سرخ رنگ بھی نظر آئے تو محسوس ہو جائے گا کہ دو سبز جس قدر باہم مشابہ ہیں اوس قدر اس سرخ سے ملتے ہوئے نہیں ہیں۔ یہ صورت معرفت کلیہ مشابہت یا مماثلت کی ہے۔

جزئیات کی طرح کلیات میں بھی ایسی درمیانی اضافتیں ہوتی ہیں جن پر ہم بلاواسطہ مطلع ہو سکتے ہیں۔ ہم ابھی دیکھ چکے ہیں کہ سرخ اور سبز کی مشابہت باہمی کے بہ نسبت دو طرح کے سبز رنگوں کی مشابہت باہمی کا زیادہ ہونا ہمارے ادراک میں آ سکتا ہے۔ یہاں ہماری بحث ایک نئی اضافت یعنی "نسبۃً زیادہ" سے متعلق ہو گئی جو خود دو اضافتوں کے درمیان میں قائم ہے۔ صفاتِ معطیاتِ حس کے ادراک کے مقابلہ میں گو اس نئی قسم کی اضافتوں کا علم قوت تجزیہ کا استعمال زیادہ چاہتا ہے مگر دونوں صورتوں میں ہمارا علم اضافات یکساں طور پر بلاواسطہ نظر آتا ہے بلکہ (کم از کم بعض صورتوں میں) یکساں طور پر ناقابل شک بھی ہوتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ معطیات حس کی طرح کلیات بھی علم بلاواسطہ میں آتے ہیں۔

اب ہم پھر اوسی علم وہبی کی بحث پر آ جاتے ہیں جسے تذکرۂ کلیات کے ضمن میں ناتمام چھوڑ آئے تھے کیونکہ بہ نسبت پہلے کے اب اس پر غور کرنا زیادہ اطمینان بخش ہوگا۔ ہم پھر وہی قضیہ لیتے ہیں کہ "دو اور دو چار ہوتے ہیں"۔ بیانات بالا کی رو سے یہ گویا صریحی بات

ہے کہ یہ قضیۂ کلیۂ دو اور کلیۂ چار کے درمیان ایک اضافت کا ذکر کرتا ہے۔ اور اس صورت سے ایک نیا قضیہ پیش ہو جاتا ہے۔ جسے محکم بنانے کی کوشش کیجائے گی۔ وہ قضیہ یہ ہے کہ علم وہبی تمام تر محض کلیات کی درمیانی اضافتوں سے متعلق ہے۔ یہ ایک نہایت اہم نکتہ ہے اور علم وہبی کے مسئلہ میں جو دشواریاں پیش آرہی تھیں اون کو دور کرنے میں اس سے بہت بڑی مدد ملیگی۔

صفحہ ۶۲! ممکن ہے کہ بادی النظر میں یہ قضیہ غلط معلوم ہو مگر اسکی صرف ایک ہی صورت ہوسکتی ہے۔ یعنی وہ صورت جس میں قضیہ میں یہ مذکور ہو کہ جزئیات کی ایک صنف کے کل افراد کسی دوسری صنف کے تحت میں بھی آسکتے ہیں۔ یا (بالفاظ دیگر) یہ کہ کل جزئیات جو فلاں خاصیت رکھتے ہیں دوسرے خواص سے متصف ہو سکتے ہیں۔ اس صورت میں ممکن ہے یہ محسوس ہو کہ اس طرح بجائے جزئیات ذوی الخواص سے بحث کرنیکے ہم اب زیادہ تر نفس خواص کی بحث میں پڑ گئے۔ حقیقت میں صورت زیر بحث یہ تھی کہ "دو اور دو چار ہوتے ہیں" جسے ہم یوں بھی بیان کرسکتے ہیں کہ "کوئی دو مع مزید دو کے چار ہوتے ہیں" یا یوں کہیے کہ "دو جفت کا ہر مجموعہ مجموعہ ہے چار کا"۔ اب اگر ہم دکھادیں کہ اس قسم کے بیانات حقیقت میں صرف کلیات سے متعلق ہیں تو یقین ہو جائے گا کہ ہمارا قضیہ ثابت ہو گیا۔

جب یہ دریافت کرنا ہو کہ فلاں قضیہ کس شئے سے متعلق ہے تو اوس کی ایک سبیل اس سوال سے نکلتی ہے کہ وہ کونسے الفاظ ہیں جنکا سمجھ میں آنا ضروری ہے؟ یا بالفاظ دیگر یہ کہ وہ کونسی چیزیں ہیں جن کی معرفت ہم کو پہلے سے حاصل ہے۔ اس طرح سے ہر قضیہ کا مطلب سمجھ میں آسکتا ہے۔ اور جونہی کہ قضیہ کا مطلب سمجھ میں آیا عام اس سے کہ اوس وقت تک اوسکی خطا و صواب کا علم ہو یا نہ ہو یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ قضیہ جن امور سے متعلق ہے اوس کی معرفت ضرور حاصل ہو چکی ہے۔ اس معیار سے کام لینے سے واضح ہو جاتا ہے کہ بہت سے قضایا جو بظاہر جزئیات سے متعلق معلوم ہوتے ہیں در حقیقت کلیات سے متعلق ہیں۔ "دو اور دو چار ہوتے ہیں" کی مخصوص مثال میں (نیز جب اس کی ترجمانی "دو جفت کا ہر مجموعہ مجموعہ ہے چار کا" کے طریق پر کیجائے) یہ ایک صریحی بات ہے کہ یہ قضیہ ضرور سمجھ میں آسکتا ہے۔ یعنی اس قضیہ میں جس امر کا اقرار کیا گیا ہے وہ ہم کو محسوس ہوتا ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ "مجموعہ" اور "دو" اور "چار" کا مفہوم ہم کو معلوم ہو۔ اس کے لئے یہ ہرگز ضروری نہیں کہ دنیا میں جتنے جفت (جوڑے) ہیں سب سے ہم واقف ہوں۔ اگر یہ ضروری ہوتا تو ظاہر ہے کہ

زندگی بھر یہ قضیہ سمجھ میں نہ آسکتا کیونکہ عالم میں لاتعداد جوڑے ہیں اور اون سب سے واقف ہونا محالات سے ہے۔ جس آن سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں مخصوص جوڑے موجود ہیں اوسی آن سے ہمارا قول عمومی اون اقوال کو ضرور شامل رکھتا ہے جو مخصوص جوڑوں سے متعلق ہیں مگر یہ قول عمومی اپنی جگہ پر اس امر کا نہ تو اقرار کرتا ہے نہ اسے شامل رکھتا ہے کہ اس قسم کے جوڑے دنیا میں موجود ہیں۔ اور بدیں وجہ کسی مخصوص جفت حقیقی کے بارے میں بھی اس میں کوئی تذکرہ شامل نہیں ہوتا۔ قول مذکور کا تعلق تو صرف "جفت" سے ہے جو ایک کلیہ ہے نہ کہ اس جفت یا اوس جفت سے۔

پس "دو اور دو چار ہوتے ہیں" یہ ایک ایسا قول ہے جو تمامتر کلیات سے متعلق ہے اور اس وجہ سے صرف اوسی شخص کو معلوم ہو سکتا ہے جو کلیات متعلقہ کی معرفت رکھتا ہو اور اون اضافات کو دائرۂ ادراک میں لاسکتا ہو جو اس قول نے قرار دیے ہیں۔ بعض اوقات ہمیں کلیات کی باہمی اضافتوں کا ادراک ہو سکتا ہے جس کی وجہ سے کبھی کبھی علم حساب اور منطق کے سے قضایائے وہبیہ کی واقفیت حاصل ہو سکتی ہے۔ یہ حقیقت علم ذاتی پر غور کرنے سے منکشف ہوئی ہے اور اسے بالکل تسلیم کر لینا چاہیے۔ علم وہبی پر غور کرنے کے اثنا میں جو شے اس حقیقت کو ایک چیستاں بنائے ہوئے تھی وہ یہ ہے کہ یہی علم بظاہر تجربہ کو ایک شے مقدر و منتظر کی صورت میں پیش کرتی تھی۔ لیکن یہ بات اب سراسر غیر صائب معلوم ہوتی ہے۔ کوئی واقفیت جو کسی قابل تجربہ شے سے متعلق ہو بغیر تجربہ کے علم میں نہیں آسکتی۔ ہم کو علم وہبی ہے کہ دو چیزیں دوسری دو چیزوں سے ملکر چار چیزیں ہوتی ہیں۔ مگر وہبی طور پر یہ علم ہرگز نہیں کہ اگر زید و عمرو دو ہوئے اور بکر و خالد دو ہوئے تو زید و عمرو اور بکر و خالد ملکر چار ہوں وجہ یہ ہے کہ جب تک یہ نہ معلوم ہو کہ زید عمرو بکر خالد کے سے اشخاص موجود ہیں قضیۂ بالا سمجھ میں نہیں آسکتا۔ اور اس امر کا معلوم ہونا محض تجربہ پر موقوف ہے۔ اگرچہ ہمارا قضیۂ کلیہ یہاں وہبی ہے مگر جزئیات پر اس کا اطلاق بلا شمول تجربہ ممکن نہیں۔ اس صورت میں کسب کا دخل ماننا ہوگا غرضکہ ثابت یہ ہوا کہ علم وہبی میں جو شے معمّٰی بنی ہوئی تھی وہ محض ایک غلطی کی وجہ سے تھی۔

توضیح کے لیے ہم یہاں حقیقی علم وہبی کا مقابلہ ایک تعمیم تجربی مثلاً "کل انسان
ہالک ہیں" سے کرتے ہیں۔ پہلے کی طرح یہاں بھی جوں ہی کہ ذکر کردہ کلیات یعنی "انسان" صفحہ ۱۲۲
اور "ہالک" کا مفہوم معلوم ہوتا ہے اس قضیہ کا مطلب سمجھ میں آجاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ

اس کو سمجھنے کے لئے بالکل ضروری نہیں کہ پہلے کل نوع انسان سے ذاتی معرفت حاصل کیجئے
پس علم وہبی اور تعمیم تجربی کا فرق قضیہ کے معنی سے نہیں بلکہ اوس کی شہادت کی نوعیت
سے واضح ہو گا۔ صورت تجربی میں جو شہادت ہوتی ہے وہ جزئی نظائر پر مشتمل ہوتی ہے۔ کل انسانوں کا
ہالک ہونا ہم کو باور ہے۔ کیونکہ انسانوں کے ہالک ہونے کی بے شمار نظیریں ہمارے علم میں ہیں
اور کوئی نظیر ایسی نہیں ملی جس میں زندگی نے ایک مدت معینہ سے زیادہ وفا کی ہو۔ اس کے خلاف
باور نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ کلیہ "انسان" اور کلیہ "ہالک" میں ہمکو ایک علاقہ نظر آتا ہے۔ یہ
سچ ہے کہ اون عام قوانین کو تسلیم کرنے کے بعد جو ذی حیات اجسام پر حاوی ہیں اگر عضویات
کے رو سے ثابت ہو جائے کہ کوئی عضو وار ذی حیات ہستی ہمیشہ باقی نہیں رہ سکتی تو اس
"انسان" اور "ہالک ہونے" میں ایک علاقہ کا ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور اس بنا پر ہم لوگوں کی
اموات کو شہادت میں پیش کئے بغیر اپنے قضیہ پر قائم ہو سکینگے۔ لیکن اس سے پھر وہی بات آجاتی
ہے کہ ہماری تعمیم ایک وسیع تر تعمیم کے تحت میں آگئی اور خود اوسی قسم کی شہادت کی محتاج ہے
یعنی اس کی بساط کے جامع تر ہو جانے سے کوئی فرق خاص نہیں نکلا۔ سائنس کی ترقیاں
آئے دن ایک قضیۂ کلیہ کو دوسرے قضیۂ کلیہ کے ماتحت لاکر دکھایا کرتی ہیں اور سائنس کی
تعمیمات کی استقرائی بنیاد کو برابر وسعت ہوتی رہتی ہے۔ اس طرح پر وثوق کا پایہ ضرور بلند
ہو جاتا ہے مگر نوعیت وثوق میں کوئی بل نہیں آتا اور اوس کی اصلیت اقصائے استقرائی ہی
رہتی ہے۔ یعنی قضیہ کا مدار نظائر ہی پر رہتا ہے نہ کہ کسی وہبی علاقۂ کلیات پر جیسا کہ علم حساب
اور منطق میں ہے۔

وہبی قضایائے کلیہ کے ضمن میں دو متقابل امروں پر غور کرنا ہے۔ اول یہ کہ اگر کئی ایک صفحہ ۱۶۷
جزئی نظیریں معلوم ہوں تو ہمارا قضیۂ کلیہ پہلے پہل بر سبیل استقرا حاصل ہوگا اور علاقۂ کلیات
کا ادراک اگر ہوگا تو اوس کے پہلے نہیں بلکہ بعد ہوگا۔ مثلاً یہ معلوم ہے کہ اگر مثلث کے اضلاع پر اگر
مقابل کے زوایا سے عمود قائم کئے جائیں تو ہر سہ عمود باہم ایک نقطہ پر متقاطع ہوں گے۔
بہت ممکن ہے کہ یہ قضیہ بار بار اس قسم کے عمود کھینچنے سے حاصل ہوا ہو اور ہر مرتبہ اون کو
ایک ہی نقطہ پر تقاطع کرتے ہوئے دیکھا گیا ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا عام ثبوت بعد کی
تلاش سے حاصل ہوا ہو کیونکہ ہر ریاضی داں کے تجربہ میں یہ صورت عام طور پر پیش آتی ہے۔
دوسرا نکتہ اس سے بھی دلچسپ ہے اور فلسفہ کے لئے بہت اہم ہے۔ بعض اوقات

دیکھا گیا ہے کہ قضیۂ کلیہ علم میں ہے مگر اوس کی ایک نظیر بھی علم میں نہیں مثلاً ہم جانتے ہیں کہ خواہ کسی قسم کے دو عدد ہوں باہم ضرب دیے جا سکتے ہیں اور ایک تیسرا عدد حاصل ضرب ہو سکتا ہے۔ معلوم ہے کہ دو اعداد صحیح جن کا حاصل ضرب سو سے کم ہے باہم ضرب کھا چکے ہیں اور اون کا حاصل ضرب پہاڑوں کی کتاب میں موجود ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی معلوم ہے کہ اعداد صحیحہ کی تعداد لامتناہی ہے اور یہ کہ اون اعداد کے جوڑوں کی صرف ایک محدود تعداد سے زیادہ پر حضرت انسان نہ اب حاوی ہیں نہ کبھی ہوں گے۔ پس ثابت ہو گیا کہ ایسے اعداد صحیح جفت جفت موجود ہیں جن پر نہ ہم اب حاوی ہیں نہ کبھی ہو سکتے ہیں اور یہ سب اون اعداد میں کام آ چکے ہیں جن کا حاصل ضرب سو سے زیادہ ہے۔ اس سے ہم اس قضیہ پر پہنچے کہ "اعداد صحیحہ کے ہر جفت کے حاصل ضرب جن پر نوع انسان کو نہ تو اب عبور ہے نہ آیندہ ہو گا تمامتر سو سے اوپر ہیں" یہ ایک قضیۂ کلیہ ہے جس کا صدق ناقابل انکار ہے۔ اور پھر نفس صورت کے دیکھتے ہوئے اس کی کوئی نظیر نہیں پیش کی جا سکتی۔ اب خواہ جس قسم کے دو عدد خیال میں لائیے قضیہ کے الفاظ اون کو مستثنےٰ کر دینے پر تلے ہوئے ہیں۔

جن قضایائے کلیہ کی کوئی نظیر نہیں ملتی اون کے ممکن ہونے سے بعض لوگ صفحہ ۱۶۹
انکار بھی کرتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ اکثر یہ بات محسوس ہی نہیں کی جاتی کہ ایسے قضایا کا علم کلیات متعلقہ کے نظائر کے علم کا بالکل محتاج نہیں بلکہ صرف اضافات مابین کلیات کا علم چاہتا ہے۔ لیکن پھر بھی جو کچھ عموماً منجملہ ہماری کائنات علم کے سمجھا جاتا ہے اوس کے اکثر حصہ کے لئے مذکورۂ بالا قسم کے قضایائے کلیہ کا علم لابدی ہے۔ جیسا کہ ابتدائی ابواب میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ اشیائے طبیعی برخلاف معطیات حس کے صرف استنتاج سے حاصل ہوتی ہیں اور منجملہ اون چیزوں کے نہیں ہیں جن کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے پس کوئی اس طرح کا قضیہ ہمارے علم میں نہیں آ سکتا کہ "یہ ایک طبیعی شئے ہے" دراں حالیکہ "یہ" سے مراد علم بلاواسطہ میں آئی ہوئی شے مراد ہو۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اشیائے طبیعی کے بارے میں ہمارا علم کچھ اس نوعیت کا ہوتا ہے کہ اوس کی کوئی نظیر واقعی نہیں پیش کی جا سکتی۔ اشیائے طبیعی سے جو معطیات حس متعلق ہوں اون کی ہزاروں مثالیں دی جا سکتی ہیں لیکن اشیائے طبیعی کی قرار واقعی نظیر عالم امکان سے باہر ہے۔ لہذا

ہمارا علم اشیائے طبیعی تمام تر اس امکان کا محتاج ہے کہ ایسے قضایائے کلیہ بھی ہوتے ہیں جن کی فرد نہ مل سکے۔ یہ بات ہمارے علم ذہن اغیار پر بلکہ بعض دوسری چیزوں پر بھی صادق آتی ہے جن کی کوئی نظیر ہم اپنے علم بلا واسطہ میں نہیں پاتے۔

اس بحث کے دوران میں جو منابع علم نکلے ہیں اون پر پھر سے ایک نظر ڈالی جاتی ہے۔ سب سے پہلے ہم کو علم اشیا اور علم حقائق[1] کے درمیان فرق کرنا ہے ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں یعنی بلا واسطہ اور تبعی۔ اشیا کا علم بلا واسطہ جسے ہم نے (معرفت) سے تعبیر کیا ہے (بلحاظ اشیائے معلومہ کے کلی یا جزئی ہونے کے) یہ بھی دو قسموں پر مشتمل ہے۔ جزئیات میں جب معرفت ہوتی ہے تو معطیات حس کی اور (غالباً) اپنے نفس کی۔ اور کلیات کی صورت میں کوئی ایسا قاعدہ نہیں نکلتا جو طے کردے کہ کن امور کی معرفت حاصل ہو سکتی ہے اور کن کی نہیں۔ البتہ یہ ضرور معلوم ہے کہ ان امور کا علم جن باتوں کو احاطہ کرتا ہے اون میں قابل الحس صفات، اضافات مکانی و زمانی، مشابہت اور بعض مجرد کلیات منطقی شامل ہیں۔ ہمارا تبعی علم اشیا جسے ہم نے علم بیانی کے نام سے موسوم کیا ہے ہمیشہ کسی نہ کسی شے کی معرفت اور علم حقائق دونوں کو مضمر رکھتا ہے۔ بلا واسطہ علم حقائق کو علم وجدانی بھی کہہ سکتے ہیں اور جو حقائق اس صورت سے معلوم ہوں اون کو حقائق بدیہیہ سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ ان میں ایک تو اون حقائق کا شمار ہے جن کے ذریعہ سے مداخل حس معرض بیان میں آتے ہیں۔ دوسرے علم حساب اور منطق کے بعض اصول مجردہ اور اخلاقی قضایا بھی شامل ہیں (اگرچہ موخر الذکر

---

[1] لفظ حقیقت جس کی جمع قاعدہ سے حقائق آتی ہے فلسفہ میں بہت مبہم ثابت ہوتی ہے۔ حقیقت اگر بمقابلہ "ظاہر" کے لے تو اوس کو "حقیقت عظمےٰ" سمجھنا چاہیے جو اصل عالم ہے۔ اور حقیقت ایک قسم کے جزو حقیقت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ بعض اوقات اس لفظ کو "صدق" اور "صواب" کا مرادف بھی قرار دیتے ہیں جس کا عکس "باطل" اور "خطا" ہے۔ متن ہذا میں حقائق سے مراد یہی حقیقتیں ہیں جو گویا "امور حقہ" کے مرادف ہیں جن کا عکس باطل وغیرہ آسکتا ہے۔ مگر یہ امر خود فلسفہ کی ایک بحث ہے جو اتفاق سے آگے آرہی ہے۔

کی نسبت چنداں وثوق کے ساتھ یہ نہیں کہا جاسکتا) ہمارا تبعی علم حقائق اون تمام چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے جو بدیہی اصول استنباط کے ذریعہ سے حقائق بدیہیہ سے مستخرج ہوسکتی ہیں۔

صفحہ ۲۱۷ اب اگر بیان بالا صحیح ہے تو علم حقائق تمامتر علم وجدانی پر مبنی ہے۔ اور جس عنوان سے معرفت کی لبساط اور اوس کی ماہیت پر غور کیا جاچکا ہے تقریبًا اوسی طرح علم وجدانی کی وسعت اور ماہیت پر غور کرنا ضروری ہوگا۔ لیکن علم حقائق سے ایک تازہ مسئلہ وابستہ ہے جو علم اشیا کی صورت میں معدوم تھا۔ یعنی مسئلہ خطا۔ ہمارے بعض عقائد غلط ثابت ہوتے ہیں اور اس وجہ سے یہ غور کرنا نہایت ضروری ہے کہ اگر خطا وصواب میں فرق کرنا ممکن ہے تو کیونکر۔ علم معرفت کے ضمن میں یہ سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ مرجع معرفت خواہ کچھ ہی ہو حتےاکہ خواب اور اقتباس حواس کی صورت میں بھی تاوقتیکہ مرجع متعلق سے تجاوز نہ کیا جائے خطا نہیں سرزد ہوتی جب تک کہ اس مرجع بلا واسطہ یعنی معطیہ حس کو ہم کسی طبیعی شئے کی علامت قرار نہیں دیتے اوس وقت تک خطا سے کوئی واسطہ نہیں ہوسکتا۔ پس جو مسائل علم حقائق سے متعلق ہیں وہ مسائل علم اشیا کے مقابلہ میں بہت دشوار ہیں۔ اب ہم اپنے احکام وجدانی کی لبساط اور اوس کی ماہیت پر غور کرینگے جو علم حقائق کا مسئلہ اولی ہے۔

باب یازدہم
علم وجدانی

یہ خیال بہت عام ہے کہ جو کچھ ہم باور کرتے ہیں اوس کو ممکن الثبوت ہونا چاہیے یا کم از کم ایسا ہونا چاہیے کہ اوس کا محمول بہ ظن غالب ہونا دکھایا جا سکے۔ اور بہت سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ جس عقیدہ کی کوئی توجیہ نہ ہو سکے وہ غیر معقول ہے۔ فی الجملہ یہ خیال حق بجانب ہے۔ ہمارے معمولی عقائد تقریباً سب کے سب ایسے عقیدوں سے نتیجہ اخذ کئے ہوئے ہوتے ہیں یا اخذ کئے جا سکتے ہیں جو گویا اون کی وجہ بتاتے ہیں۔ اس قسم کی توجیہ عام طور پر یا تو بھلاوے میں پڑی رہتی ہے یا ہمارا ذہن اوس سے ہمیشہ سے بالکل بیگانہ ہوتا ہے۔ ہم میں شاید ہی کوئی شخص ایسا ہو جو مثلاً اس قسم کا شک دل میں لاتا ہو کہ آخر کیا وجہ ہے کہ جو غذا ہم اس وقت کھائے جا رہے ہیں وہ سم قاتل نہ بن جائے گی۔ لیکن اگر آپ اسی بات کو پکڑ لیجیے تو اس کی کوئی معقول وجہ ضرور نکل آئے گی جو پہلے ذہن میں نہیں آئی تھی۔ اور اس طرح کے عقائد عموماً حق بجانب ہوں گے۔

لیکن فرض کیجیے کہ ہم کو حضرت سقراط کے سے کسی اکھڑ آدمی سے سابقہ پڑ گیا ہے جو وجہ کی وجہ اور پھر وجہ کی وجہ پوچھتا چلا جاتا ہے۔ اس صورت سے خواہ جلد یا بدیر بلکہ غالباً چند ہی مقامات طے کرنے کے بعد ایک وقت ایسا بھی آجائے گا کہ پھر کوئی وجہ نہ نکل سکیگی بلکہ یہ بات پایۂ وثوق کو پہنچ جائے گی کہ اب کوئی وجہ بر سبیل نظر بھی پیدا نہیں ہوتی۔ روزمرہ کے معمولی عقائد سے لیکر الٹے پاؤں چلنا شروع کر دیجیے تو رفتہ رفتہ کسی ایسے عام اصول یا اوس کی کسی ایسی نظیر تک پہنچ جائیے گا جس کی بداہت بین طور پر واضح ہو گی۔ اور پھر اوس میں کسی مزید بداہت والی شئے سے مستنبط ہونے کی گنجائش نہ ہو گی۔ روزمرہ کے اکثر سوالات مثلاً یہ کہ آیا ہماری غذا بجائے زہریلی ہو جانیکے مقوی ہو گی ہم کو اوسی اصول استقرا کی طرف لئے جاتے ہیں جو باب ششم میں زیر بحث تھا۔ لیکن اس سے آگے بڑھنے کی گنجائش بالکل نہیں ہے۔ اصول استقرا سے ہم برابر اپنے استدلال میں کام لیتے رہتے ہیں مگر یہ کہ کبھی جان بوجھ کر اور کبھی بے خیالی میں۔ لیکن کوئی

استدلال ایسا نہیں ہے جو کسی سادہ تر اصول بدیہی سے اس اصول کا منتج ہونا دکھادے۔ یہی بات ہر منطقی اصول پر صادق آتی ہے۔ کیونکہ اس طرح کے اصول کی حقیقت ہمارے لئے بدیہی ہے اور ہر ثبوت استخراجی کے وضع کرنے میں یہ اسی صورت سے کام آتے ہیں۔ لیکن یہ اصول (یا کم از کم ان میں سے اکثر) ایسے ہیں جو از خود استخراجاً ثابت ہونے کی اہلیت نہیں رکھتے۔

گویا بداہت کا دائرہ اونہی اصول عامہ تک محدود نہیں جو نا قابل ثبوت ہیں۔ اصول منطقیہ میں سے جب چند اصول مسلم ہو جاتے ہیں تو بقیہ اصول اونہی سے مستنبط ہو سکتے ہیں لیکن یہ قضایائے مستنبط اکثر خود اوسی قدر بدیہی ہوتے ہیں جیسے وہ اصول جو بلا ثبوت مان لئے گئے ہیں سب سے بڑھکر تو علم حساب ہے جو تمامتر اصول عامۂ منطقیہ سے مستنبط ہو سکتا ہے۔ اور اس کے سیدھے سادے قضیے جیسے "دو اور دو چار ہوتے ہیں" اوسی قدر بدیہی ہیں جیسے اصول منطقیہ خود ہیں۔

صفحہ ۱۱۷ اسی طرح بعض اخلاقی اصول بھی (اگرچہ اس صورت میں مختلف فیہ نکات زیادہ نکلتے ہیں) بدیہی نظر آتے ہیں۔ جیسے یہ اصول کہ "ہمیں نیکی کی تلاش کرنا چاہیئے"۔

ایک قابل لحاظ امر یہ ہے کہ ہر اصول عام کے مقابلہ میں اوسی اصول عام کی وہ نظیر خاص جو اون اشیاء سے تعلق رکھتی ہے ہمیشہ زیادہ بدیہی ہوتی ہے۔ مثلاً قانون نقیضین کو لیجئے جو کہتا ہے کہ کوئی شئے ایسی نہیں جس میں کوئی مقررہ وصف ہو اور نہ بھی ہو۔ یہ امر سمجھ میں آتے ہی بالکل بدیہی معلوم ہونے لگتا ہے۔ تاہم یہ اوس قدر بدیہی نہیں جس قدر یہ امر کہ یہ مخصوص گلاب جو پیش نظر ہے ممکن نہیں کہ سرخ اور غیر سرخ دونوں ہو (یہ بے شک ممکن ہے کہ اس گلاب کے بعض حصے سرخ ہوں اور بعض غیر سرخ یا یہ کہ یہ گلاب ایسے رنگ کا ہو کہ اوس کو سرخ کہنے اور غیر سرخ کہنے میں دونوں طرح تامل ہوتا ہو۔ گر صورت اولیٰ میں اوس کا کلیتہً سرخ نہ ہونا ظاہر ہے اور صورت ثانیہ میں اس کا جواب نظراً بالکل صاف ہے بشرطیکہ سرخ کی کوئی تعریف معین کر دی جائے) عموماً یہی ہوتا ہے کہ اصول عامہ تک رسائی مخصوص نظیروں کے ذریعہ سے ہوتی ہے۔ اصول عامہ کو بلا امداد امثلہ سمجھ لینا صرف اونہی لوگوں کا حق ہے جن کو مجردات سے سابقہ رہا ہے اور جن کو اسکی مشق ہو گئی ہے۔

اصول عامہ کے ماسوا جو دوسری قسم کے حقائق بدیہیہ ہیں وہ بھی حسیات سے بلا واسطہ

ماخوذ ہیں ۔ ان حقائق کو ہم "حقائق ادراکیہ" کہینگے اور جن احکام میں یہ ظاہر ہوتے ہیں اون کو "احکام ادراکیہ" سے تعبیر کرینگے ۔ لیکن ان حقائق بدیہیہ کی ماہیت صحیح طور پر دریافت کرنے میں قدرے احتیاط لازم ہے ۔ معطیات حس تو بجائے خود نہ حق ہیں نہ باطل مثلاً ایک سرخ رنگ کا دھبہ جسے میں دیکھ رہا ہوں یہ خالی ایک وجود رکھتا ہے یعنی یہ کوئی ایسی چیز نہیں جس پر حق یا باطل کا اطلاق ہو سکے ۔ یہ سچ ہے کہ یہ ایک دھبہ ہے سچ ہے کہ یہ ایک حد تک روشن ہے اور ایک شکل رکھتا ہے ۔ سچ ہے کہ یہ چند انواع و اقسام کے رنگوں سے گھرا ہوا ہے ۔ لیکن عالم حواس کی دوسری چیزوں کی طرح یہ اون چیزوں سے قطعی طور پر مختلف ہے جن پر حق یا باطل کا اطلاق ممکن ہے ۔ اور یہی وجہ ہے کہ صحیح طور پر اوس کو "حق" نہیں کہہ سکتے ۔ چنانچہ جو حقائق بدیہیہ حواس سے اخذ ہو سکتے ہیں لامحالہ اون معطیات حس سے مختلف ہونگے جو اون کا ماخذ ہیں ۔

اس سے معلوم ہوگا کہ بدیہی حقائق ادراکیہ کی دو قسمیں ہیں اگرچہ تحلیل ماسبق صفحہ ۱۷۸
کے ذیل میں شاید ان دونوں کا متحد ہو جانا بھی ممکن ہے ۔ پہلی قسم تو وہ ہے جس میں معطیۂ حس کے وجود کی بلا کسی تحلیل کے محض ایک اقرار کر لیا جاتا ہے ۔ ہم ایک سرخ دھبہ دیکھکر حکم لگاتے ہیں کہ "ایک اس اس طرح کا سرخ دھبہ ہے" بلکہ مزید احتیاط کے ساتھ یوں کہیے کہ "وہ ہے" ۔ یہ وجدانی حکم ادراکی کی پہلی قسم ہوئی ۔ دوسری قسم اوس صورت میں نکلتی ہے جب مرجع حس ہئیت امتزاجی رکھتا ہو اور ہماری طرف سے اوس پر عمل تحلیل جاری ہو جائے ۔ مثلاً اگر ہم ایک گول سرخ دھبہ دیکھیں تو حکم لگا سکیں کہ "سرخ دھبہ گول ہے" ۔ یہ بھی حکم ادراکی ہوا لیکن اس کی نوعیت قسم اول سے الگ ہے ۔ کیونکہ اس صورت میں معطیۂ حس مفرد ہے جس میں رنگ اور شکل دونوں شامل ہیں ۔ یعنی رنگ سرخ ہے اور شکل گول ۔ اس حکم نے معطیۂ حس کی تحلیل بوضع رنگ و شکل کر ڈالی اور پھر دونوں کو یہ کہکر پھر یکجا کر دیا کہ سرخ رنگ گول شکل میں ہے ۔ اس طرح کے حکم کی یہ بھی ایک مثال ہے کہ "یہ اوس کے داہنی جانب ہے" ۔ در اصل یہاں "یہ" اور "وہ" دونوں ایک ساتھ دکھائی دیتے ہیں ۔ اس حکم میں معطیۂ حس کے اجزائے ترکیبی باہم ایک اضافی تعلق رکھتے ہیں اور حکم ان اجزا کی اضافت کا اقرار کر رہا ہے ۔
احکام وجدانی کی ایک قسم اور ہے جو احکام حسیہ کے متماثل ہے مگر پھر بھی اون سے صفحہ ۸۰

بالکل جدا ہے ۔ یعنی احکام حافظہ ۔ حافظہ کی ماہیت کے بارہ میں ایک طرح کے ابہام کا خدشہ ہے ۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ یاد اوس شے کی کسی شبیہ کو اپنے ساتھ لئے ہوئے ہوتی ہے مگر یاد کی ترکیب میں اس شبیہ کو کوئی دخل نہیں ہے ۔ یہ امر صرف اتنی سی بات سے واضح ہو جائے گا کہ شبیہہ شے کا وجود بقید حال ہے اور جو کچھ یاد آیا ہے اوس کی نسبت معلوم ہے کہ اوس کا تعلق ماضی سے ہے ۔ اس سے بھی بڑھکر یہ کہ شبیہہ موجودہ کا یاد آوردہ شئے سے مقابلہ ہو سکتا ہے ۔ حتے کہ ایک بہت بڑی حد تک ہمیں یہ بھی اندازہ ہو سکتا ہے کہ شبیہہ موجودہ کہاں تک ٹھیک ہے ۔ حالانکہ جب تک خارجی شے جو اپنے شبیہہ ذہنی سے مختلف ہوتی ہے کسی نہ کسی حیثیت سے خود پیش ذہن نہ آئے یہ بات ناممکن ہونا چاہیئے تھی پس ماہیت حافظہ کی ترکیب اس شبیہ سے نہیں بلکہ اس امر سے ہوئی ہے کہ ایک شئے بلا واسطہ پیش ذہن آئی ہے ۔ جس کے گذرے ہوئے ہونے کا اعتراف ہے ۔ اگر قوت حافظہ نہ ہوتی تو یہ بھی نہ معلوم ہوتا کہ آیا کبھی ماضی کا وجود تھا ۔ بلکہ لفظ ماضی کے مفہوم سے ہم اوسیطرح بے بہرہ ہوتے جیسے کوئی پیدائشی نابینا لفظ "روشنی" کے مفہوم سے ۔ پس حافظہ کے احکام وجدانی بھی ایک چیز ہیں اور علم ماضی کا مدار بالآخر انہی پر ہے ۔

لیکن حافظہ کی غلط کاری ایک مشہور بات ہے اور اس وجہ سے حافظہ کے صفحہ ۱۸۱ باب میں ایک خاص دشواری پیش آتی ہے ۔ یعنی عام احکام وجدانی کے ناقابل اعتماد ہونے کا شک دامنگیر ہو جاتا ہے اور یہ کوئی معمولی دقت نہیں ہے ۔ لیکن تھوڑی دیر کیلئے اس کا دائرہ تا امکان مختصر رہنے دیجئے ۔ علے العموم تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر تجربہ کی یادداشت تجربہ کی شگفتگی اور قرب زمانی کے تناسب سے لائق اعتماد ہوا کرتی ہے ۔ اگر میرے ہمسایہ کے گھر پر بجلی گرے ہوئے صرف نصف منٹ کا عرصہ گذرا ہے تو جو کچھ میں نے سنا اور دیکھا اوس کی یاد اس حد تک قابل اعتماد ہے کہ بجلی کے گرنے میں شک کرنا ایک لایعنی سی بات قرار پائے گی ۔ یہ امر اون تجربوں پر بھی صادق آتا ہے جو شگفتگی میں نسبتاً کم ہیں مگر حال ہی میں حاصل ہوئے ہیں ۔ میں کمال وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ نصف منٹ قبل میں اسی کرسی پر بیٹھا تھا جس پر اب بیٹھا ہوا ہوں اگر میں اپنے دن بھر کا حساب کرنا شروع کروں تو بعض باتیں ایسی ملینگی جو قطعی طور پر پایۂ وثوق کو پہنچی ہوئی ہیں ۔ بعض وثوق کے قریب ہوں گی ۔ بعض سوچنے اور

اون کے الہ و یا علیہ کا خیال کرنے سے موثوق بہ ہو سکینگی اور بعض کسی صورت سے اوس پایہ کو نہ پہنچ سکینگی۔ مجھے یقین کامل ہے کہ صبح کو میں نے ناشتہ کیا تھا۔ لیکن میں اگر کسی بے فکرے فلسفی کی طرح ناشتہ سے بے پروا ہوتا تو یہ ایک شک کی بات ضرور ہوتی ناشتہ کے وقت جو باتیں چھڑی تھیں اون میں سے کچھ تو آسانی سے یاد آسکتی ہیں۔ کچھ تھوڑی سی کوشش کرنے سے یاد آجائینگی۔ بعض مشکوک طریقہ پر یاد آئینگی اور بعض بالکل بھولی رہینگی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یاد آنے والی باتوں کی بداہت کا بتدریج مراتب ایک سلسلہ قائم ہے اور اس کے روبرو یادداشت کے قابل اعتماد ہونیکے مدارج بھی متقرر ہیں

پس حافظہ کی فریب دہی نے جو مشکل پیش کردی تھی اوس کا ایک حل یوں نکلا کہ یادداشت کی بداہت میں مدارج ہوا کرتے ہیں اور یہ اوس کے قابل اعتماد ہونے کے مدارج سے مطابق ہوتے چلے جاتے ہیں یہانتک کہ جو واقعات حال کے اور شگفتہ ہیں اون کی یاد میں بداہت اور قابلیت اعتماد دونوں حد کمال کو پہنچ جاتی ہیں۔

ایک بات یہ بھی نظر آتی ہے کہ بعض صورتوں میں ایک بالکل غلط طور پر یاد آئی ہوئی چیز پر عقیدہ قائم ہو جاتا ہے۔ گمان غالب یہ ہے کہ ان صورتوں میں جو کچھ حقیقی طور پر یاد آتا ہے یعنی بلا واسطہ پیش ذہن آجاتا ہے وہ اگرچہ غلط طور پر یاد آئی ہوئی شئے سے عموماً کچھ نہ کچھ لگاؤ ضرور رکھتا ہے مگر اوس سے مختلف ہوتا ہے۔ جارج چہارم کے باب میں کہا جاتا ہے کہ بالآخر وہ اپنا معرکۂ واٹرلو میں موجود ہونا محض اس وجہ سے یقین کرنے لگا تھا کہ وہ اس بات کو بار بار اپنی زبان سے دہرا چکا تھا۔ اس مثال میں جو کچھ اوسے بلا واسطہ یاد آتا رہا وہ اوس کا اقرار متواتر تھا۔ اور جس شئے کا یہ اقرار تھا (بشرطیکہ اوس کا کوئی وجود ہوتا) اوس کا عقیدہ یاد آوردہ اقرار کے لگاؤ سے پیدا ہونے والی چیز تھی۔ لہذا اس کو یادداشت کی صحیح مثال نہ سمجھنا چاہیئے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غلط یاد آوری کی غالباً ہر مثال یہ کہکر برطرف کی جاسکتی ہے کہ ایسی مثالیں صحیح معنی میں یادداشت کی مثالیں نہیں ہوتیں۔

صفحہ ۲۳　بداہت کے متعلق ایک اہم نکتہ حافظہ کی مثال سے یوں حل ہوا ہے کہ بداہت میں مدارج ہوا کرتے ہیں۔ بداہت کوئی ایسی صفت نہیں جو اگر موجود ہو تو بس موجود ہی ہو اور نہ ہو تو بالکل معدوم ہو۔ یہ وہ صفت ہے جو وثوق مطلق سے لیکر قریب ضعف غیر مدرک تک کے مدارج میں سے ہر درجہ کی ہوسکتی ہے۔ حقائق ادراکیہ اور بعض اصول منطقیہ اپنی

بداہت میں پایۂ کمال کو پہنچے ہوئے ہیں۔ حافظۂ بلا واسطہ کے حقائق بھی قریب قریب اسی مرتبۂ اعلےٰ پر فائز ہیں۔ اصول استقرا اوتنا بدیہی نہیں جتنے منطق کے بعض دوسرے اصول ہیں۔ مثلاً یہ کہ "جو کچھ صحیح مقدمہ سے متیج ہو وہ صحیح ہے" یادداشت جوں جوں دیرینہ اور دھندھلی ہوتی جاتی ہے اوس کی بداہت بھی گھٹتی جاتی ہے۔ عام طور پر پوچھیے تو منطق اور ریاضی کے حقائق بھی جس قدر پیچیدہ ہوتے ہیں اوتنے ہی بداہت میں کم ہوتے ہیں۔ اور ایسے احکام جنکی خود کوئی اخلاقی یا جمالی قیمت ہے وہ بھی جوہر بداہت کے حصہ دار ہوتے ہیں مگر زیادہ نہیں۔

مدارج بداہت نظریۂ علم کے ضمن میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ کیونکہ اگر قضایا میں (جیسا کہ ہمارا گمان ہے) باوجود اونکے برحق نہ ہونے کے کسی نہ کسی درجہ کی بداہت پائی جاسکتی ہے تب بھی بداہت اور حقیت کے باہمی تعلق سے بالکل ہی منحرف ہوجانا ناگزیر نہ ہوگا بلکہ صرف اس قدر کہدینا کافی ہوگا کہ تصادم کی صورت میں جو قضیہ زیادہ بدیہی ہو اوسے قبول کرکے دوسرے کو رد کردینا چاہیئے۔

غالب گمان تو یہ ہے کہ "بداہت" میں دو مختلف تصورات متحد ہو گئے ہیں جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ ان میں سے ایک تو وہ ہے جو بداہت کے اعلےٰ ترین درجہ سے منسوب ہے اور یہ واقعی ضمانت حقیت کی ایک غیر متزلزل دلیل ہے۔ دوسرے وہ جو بقیہ مدارج بداہت سے نسبت رکھتا ہے۔ یہ کوئی غیر متزلزل ضمانت حقیت کی نہیں بلکہ کم و بیش ایک قرینہ قائم کردیتا ہے۔ لیکن یہ سب باتیں محض ایک اشارہ ہیں۔ ان پر مزید رائے زنی کرنے سے ہم قاصر ہیں اب ہم پہلے ماہیت حقائق سے بحث کرینگے۔ اور اس کے بعد پھر بداہت کے موضوع کی جانب عود کرینگے۔

باب دوازدہم

(حق اور باطل)

صفحہ ۱۸۶ برخلاف علم اشیا کے علم حقائق کا ایک عکس ہے جسے خطا کہتے ہیں۔ اشیا کے باب میں تو کہا جاسکتا ہے کہ اون کا ہمارے علم میں ہونا یا نہ ہونا دونوں ممکن ہے۔ گر جہاں تک کم از کم علم معرفت متعلق ہے ذہن کی کوئی حالت ایجابی ایسی نہیں جسے غلط آمیز علم اشیا سے تعبیر کر سکیں ہمارے دائرۂ معرفت میں جو آتا ہے وہ کچھ نہ کچھ ضرور ہوتا ہے۔ یعنی ممکن ہے کہ ہم سے اپنی معرفت سے نتائج اخذ کرنے میں کوئی غلطی ہو جائے گر خود معرفت کی طرف سے کوئی دھوکا ہونا ممکن نہیں معرفت میں دورنگی نہیں ہے۔ لیکن علم حقائق میں ہے۔ جھوٹی بات پر اوسی طرح یقین آسکتا ہے جیسے کسی سچی بات پر۔ ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ ہر مسئلہ پر مختلف لوگوں کی مختلف بلکہ متضاد رائیں ہوا کرتی ہیں۔ لہذا ہمارے بعض عقائد کا غلط آمیز ہونا لازمی ہے۔ اور چونکہ غلط آمیز عقائد بھی اکثر سچے عقائد کی طرح ذہن میں بہت شد و مد سے راسخ ہو سکتے ہیں اس لیے اون کی تمیز کرنا بہت دشوار ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ کونسا طریقہ ہے جس سے ہمیں پتا چل جائے کہ کہ فلاں امر میں ہمارا عقیدہ منسوب بہ غلط نہیں ہے۔ یہ ایک دشوار سوال ہے جس کا کامل تشفی بخش جواب ممکن نہیں۔ البتہ ایک اور سوال ہے جو گویا بالکل ابتدائی ہے اور چنداں وقت طلب نہیں یعنی حق اور باطل سے مراد کیا ہے؟ باب ہذا میں اسی ابتدائی مسئلہ پر بحث ہوگی۔

یہاں ہم یہ نہیں پوچھتے کہ کسی عقیدہ کا برحق یا باطل ہونا کیونکر دریافت ہو سکتا ہے۔ ہمارا سوال یہ ہے کہ کسی عقیدہ کے برحق یا باطل ہونے کا کیا مطلب ہے۔ امید ہے کہ اگر اس کا کوئی صاف جواب نکل آیا تو اس مسئلہ کے حل میں بڑی مدد مل جائے گی کہ کس قسم کے عقائد برحق شمار ہو سکتے ہیں۔ گر فی الحال سوال اتنا ہی ہے کہ "حق کیا ہے"؟ اور "باطل کیا ہے"؟۔ نہ یہ کہ "کون سے عقائد برحق ہیں"؟ اور "کون سے باطل"؟ ان مختلف النوع سوالات کو ایک دوسرے سے جدا رکھنا ازبس ضروری ہے کیونکہ اگر ان میں خلط ہو گیا تو کچھ ایسے جواب برآمد ہونے لگینگے جو حقیقت میں نہ ان کے مطابق ہوں گے نہ اون کے۔
صفحہ ۱۸۸ ماہیت حق دریافت کرنے کے لئے تین نکتوں کا لحاظ چاہیے اور جو نظریہ بنائیے اوس میں

یہ تینوں شرائط موجود ہوں :-

(۱) ہمارا نظریہ حق ایسا ہونا چاہیے جس میں عکس حق یعنی باطل کی گنجائش بھی ہو بہت سے فلاسفہ اس سے قاصر رہے ہیں۔ اون کے نظریوں میں یہ تھا کہ ہمارے جملہ خیالات کو برحق ہونا چاہیے تھا۔ چنانچہ بعد کو باطل کے لئے جگہ تلاش کرنے میں اون کو سخت سے سخت زحمتیں پیش آئیں۔ ہمارے نظریہ عقائد کو اسی وجہ سے نظریہ معرفت سے جدا ہونا چاہیئے۔ کیونکہ نظریہ معرفت میں عکس معرفت کی گنجائش نکالنا کچھ ضروری نہیں۔

(۲) یہ ایک واضح امر ہے کہ اگر عقائد نہ ہوتے تو نہ حق کوئی شئے ہوتا نہ باطل۔ اور یہ اس لحاظ سے کہ حق اور باطل میں علاقہ تضائف ہے۔ اگر کوئی دنیا ایسی فرض کرلی جائے جس کی ترکیب محض مادہ سے ہوئی ہے تو وہاں باطل کے لئے کوئی ٹھکانا نہ ہوگا۔ اور اگرچہ وہاں وہ چیز ضرور ہوگی جسے ہم "واقعیت" سے تعبیر کرسکتے ہیں مگر وہاں اوس معنی میں "حقائق" نہ ہوں گے جس کے لحاظ سے حق اور باطل ہمجنس شمار ہوتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ حق اور باطل خواص ہیں عقائد و اقوال کے چونکہ مادہ محض کی دنیا میں نہ تو عقائد ہوسکتے ہیں نہ اقوال۔ اس لئے وہاں حق اور باطل کا پتا کہاں۔

(۳) مگر جو کچھ ہم نے ابھی کہا ہے اوس کے ساتھ یہ بھی جتا دینا چاہتے ہیں کہ کسی عقیدہ کا برحق یا باطل ہونا اون چیزوں پر منحصر ہوتا ہے جو نفس عقیدہ سے جدا ہوں۔ اگر میرا عقیدہ ہو کہ چارلس اول مقتل میں مرا تو میرا عقیدہ سچا ہوگا۔ لیکن یہ کچھ اس وجہ سے نہیں کہ میرے عقیدہ میں کوئی ذاتی صفت ایسی ہے جو اس کی جانچ کرنے سے دریافت ہوسکتی ہے۔ بلکہ اس کی وجہ اڑھائی سو سال کا ایک تاریخی واقعہ ہے۔ اگر عقیدہ کی صورت یہ ہوتی کہ چارلس اول اپنے بستر پر مرا تو یہ عقیدہ غلط ہوتا۔ خواہ یہ عقیدہ کتنا ہی شگفتہ ہوتا خواہ اس کے حاصل کرنے میں کتنی ہی احتیاط کی گئی ہوتی لیکن اس کا غلطی سے مبرا ہونا ممکن نہ تھا۔ اور یہ غلطی کچھ اس وجہ سے نہ ہوتی کہ خود عقیدہ کے اندر کوئی خاص بات تھی۔ کیونکہ اس کا مبدا ماضی بعید کا ایک واقعہ ہے۔ پس حق و باطل اگرچہ عقائد کے خواص ہیں مگر عقائد کے اوصاف اندرونی پر منحصر نہیں ہیں بلکہ ان کا مدار عقائد کو دوسری چیزوں سے متعلق کرنے والی اضافتوں پر ہے۔

ان شرائط میں تیسری شرط ہم کو اوس خیال کی طرف لئے جاتی ہے جو فلاسفہ میں

سب سے زیادہ مقبول ہے ۔ یعنی یہ کہ حق کا اطلاق اوس وقت ہوتا ہے جب عقیدہ کسی صورت سے واقع کے مطابق ہو جائے ۔ اس قسم کی مطابقت کا اس طرح دریافت کر لینا کوئی آسان بات نہیں ہے کہ پھر کوئی ناقابل رد اعتراض عائد نہ ہو سکے ۔ اسی وجہ سے بہت سے فلاسفہ حق کی ایک ایسی تعریف تلاش کرنے میں پڑ گئے کہ جس کی رو سے عقائد کے سوا کسی بیرونی شے کے حوالہ کی احتیاج ہی نہ ہو ۔ اس کا ایک سبب یہ احساس بھی تھا کہ اگر حق کسی خیال کے غیر خیال سے مطابق ہو جانے پر موقوف ہوتا تو خیال کو حصول حق کا علم نہ ہو سکتا ۔ اس قسم کی تعریف کے وضع کرنے میں سب سے اہم کوشش جو کی گئی تو یہ نظریہ قائم ہوا کہ "حق موقوف ہے ربط پر"۔ کسی امر کا ہمارے کل نظام عقائد سے مربوط نہ ہونا باطل کی علامت قرار دے دیا گیا ۔ اور یہ کہدیا گیا کہ یہ بات حق کی جان ہے کہ اوس مکمل اور مہذب نظام عقائد کا جزو بن جائے جو تنہا حق کہلانے کا مستحق ہے ۔

اس رائے میں ایک بہت بڑی زحمت بلکہ دو زحمتیں پیش آتی ہیں ۔ اول تو یہی باور کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ عقائد کا مربوط نظام بس ایک ہی ہو سکتا ہے ۔ بہت ممکن ہے کہ ایک افسانہ نگار اپنی قوت تخییل سے پورا کام لیکر دنیا کے لئے ایک ایسا زمانہ ماضی وضع کر لے کہ جو کچھ ہمارے علم میں ہے اوس کے لحاظ سے وہ بالکل ٹھیک ہو مگر ماضی حقیقی سے کلیتہً مختلف ہو ۔ جن مضامین میں سائنس کا زیادہ دخل نہیں ہوتا اون میں امور معلومہ کی توجیہ کی غرض سے اکثر دو بلکہ زیادہ نظریوں سے یقیناً کام نکالا جاتا ہے ۔ اس قسم کی صورتوں میں سائنس والے برابر اون چیزوں کی تلاش میں لگے رہتے ہیں جو بجز ایک نظریہ کے باقی ہر نظریہ کو برطرف کر دیں ۔ لیکن اس کی کوئی وجہ نہیں کہ اس کوشش میں وہ ہمیشہ کامیاب ہی ہوتے ہوں ۔

فلسفہ میں بھی یہ کوئی غیر معمولی بات نہیں کہ دو متناقض دعوے تمامی امور کی یکساں توجیہ کر لیتے ہیں ۔ مثلاً ممکن ہے کہ زندگی محض ایک خواب طویل ہو اور خارجی دنیا کی چیزیں حقیقت کے اوسی درجہ پر ہوں جیسے خواب کی باتیں ۔ لیکن اگرچہ یہ خیال واقعات معلومہ سے بے ربط نہیں نظر آتا تاہم اسے منشائے عقل سلیم پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں جو یہ ہے کہ دوسرے لوگ اور خارجی چیزیں بھی درحقیقت موجود ہیں ۔ لہذا حق کی تعریف جو "ربط" سے کی گئی تھی وہ جاتی رہی کیونکہ اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ نظام مربوط

دنیا میں فقط ایک ہی ہو سکتا ہے۔

صفحہ ۱۹۲ اس تعریف پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس میں "ربط" کے معنی کا معلوم ہونا فرض کر لیا گیا ہے۔ حالانکہ قوانین منطق کا برحق ہونا درحقیقت "ربط" خود فرض کئے ہوئے ہے دو قضیے مربوط ہوں تو ممکن ہے کہ دونوں برحق ہوں۔ اور جب بے ربط ہوں تو ان میں سے کم از کم ایک کا باطل ہونا لازمی ہے۔ اب یہ دریافت کرنے کے لئے کہ آیا یہ دونوں برحق ہو سکتے ہیں ضروری ہے کہ قانون نقیضین کے سے قضایا بیشتر سے معلوم ہوں۔ مثلاً یہ دونوں قضیے کہ "یہ درخت آلو کا ہے" اور "یہ درخت آلو کا نہیں ہے" باہم باربط نہیں ہیں کیونکہ قانون نقیضین موجود ہے۔ لیکن اگر قانون نقیضین خود ہی معیار ربط پر جانچا جانے لگے تو ظاہر ہے کہ اگر یہ باطل قرار دیا جاتا ہے تو کوئی شے کسی شے سے بے ربط نہ ہو سکیگی پس ربط کا معیار فقط قوانین منطق ہی کے وضع کیے ہوئے ڈھانچے یا خاکے کے اندر کام دے سکتا ہے۔ اور ان قوانین کی جانچ اس معیار سے نہیں ہو سکتی۔

ان دو وجہوں کی بنا پر ہم ربط کو شارح حق نہیں قرار دے سکتے گو یہ سچ ہے کہ حق کے ایک مخصوص حد تک معلوم ہو جانیکے بعد اکثر یہ معیار بہت کچھ اہمیت حاصل کر سکتا ہے۔

صفحہ ۱۹۳ چنانچہ ہمیں "واقعیت سے مطابقت" والے اصول کی طرف پھر پلٹنا پڑتا ہے کہ حق کی ترکیب اسی مطابقت سے ہوئی ہے۔ اب اس امر کی تعیین باقی رہتی ہے کہ واقعیت سے ہماری کیا مراد ہے اور مطابقت کس طرح سے عقیدہ کے برحق ہونیکی صورت میں عقیدہ اور واقعیت کے مابین قائم ہوتی ہے۔

اپنے تین شرائط کی رو سے ہمیں ایک ایسے نظریۂ حق کی تلاش ہے (۱) جو عکس حق یعنی باطل کی گنجائش رکھتا ہو (۲) جو حق کو عقائد کی ایک خاصیت قرار دیتا ہو (۳) جس میں حق کی حیثیت ایک ایسی خاصیت کی ہو جو تمام تر عقائد و اشیائے بیرونی کی اضافات درمیانی پر منحصر ہو۔

باطل کی گنجائش نکالنے کی جو ضرورت ہے وہی اس امر کو ناممکن بنا رہی ہے کہ عقیدہ کو ذہن اور کسی شے واحد (یعنی جسے ہم **مافی العقیدہ** کہہ سکیں) کی اضافت درمیانی قرار دیا جائے۔ اگر یہ ممکن ہوتا تو معرفت کی طرح عقیدہ بھی ہمیشہ برحق ہوا کرتا اور حق و باطل کا تقابل نہ نکلتا۔ مثالوں سے یہ بات اور بھی صاف ہو سکتی ہے۔ آتھلو

غلط طور پر یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ "ڈسڈیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے"۔ یہاں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ عقیدہ ایک شے واحد یعنی ڈسڈیمونہ کا کشیو سے محبت کرنا" کی اضافت سے بنا ہے۔ کیونکہ اگر واقعی یہ امر کوئی شے ہوتا تو یہ عقیدہ برحق ہوتا۔ لیکن واقعہ تو یہ ہے کہ یہ کوئی شے ہی نہیں۔ لہذا اتھیلو اور اس شے کے درمیان کوئی اضافت بھی قائم نہیں ہو سکتی۔ پس اوس کا عقیدہ بھی اس اضافت سے مرتب نہیں ہو سکتا۔

ایک بات یہ اور نکلتی ہے کہ اتھیلو کا عقیدہ ایک دوسری ہی شے کی اضافت ہے۔ یعنی "ڈسڈیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے" کی اضافت ہے۔ مگر جب ڈسڈیمونہ کشیو سے محبت ہی نہیں کرتی تو اس امر کا باور کرنا تقریباً اوسی قدر دشوار ہے جیسے اس امر کا کہ "ڈسڈیمونہ کا کشیو سے محبت کرنا" کوئی چیز ہے۔ اس لئے نظریہ ایسا بنانا چاہیئے جو عقیدہ کو ذہن اور ایک "شے واحد" کی اضافت درمیانی قرار نہ دے۔

اضافت کے باب میں عام خیال یہ ہے کہ یہ ہمیشہ دو ہی حدوں کی طالب ہوتی ہے۔ حالانکہ ہمیشہ یہ صورت نہیں ہوتی۔ بعض اضافات کے لئے تین حدیں درکار ہوتی ہیں بعض کے لئے چار بلکہ زیادہ۔ مثلاً ملاحظہ ہو کہ "درمیان" ایک اضافت ہے۔ اگر صرف دو حدیں ہوں تو یہ اضافت ناممکن ہے۔ اس کے واسطے کم سے کم تین حدود درکار ہیں۔ "یارک اڈنبرا اور لندن کے درمیان ہے" اگر دنیا میں لندن اور اڈنبرا یہ دو ہی مقامات ہوتے تو تیسری چیز ہی نہ ہوتی جو ان دونوں کے درمیان حائل ہوتی۔ اسی طرح "الحسد" کے لئے تین چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ بغیر تین کے اس قسم کی اضافت قائم ہی نہیں ہو سکتی۔ اس قسم کے قضایا جیسے "زید عمرو سے چاہتا ہے کہ وہ بکر کا عقد ہندہ سے کرا دے" چار حدوں کی احتیاج رکھتے ہیں۔ یعنی یہاں زید عمرو بکر ہندہ چاروں متعلق ہیں اور اضافت مضمرہ بغیر ان چاروں کو منسلک کئے ہوئے ذکر نہیں ہو سکتی۔ اسی قسم کی جتنی مثالیں چاہیے پیدا کر لیجئے مگر یہ کافی طور پر واضح ہو گیا کہ ایسی اضافتیں ہیں جو بغیر دو سے زائد حدود کے پیدا نہیں ہو سکتیں۔

صفحہ ۱۹۵ "احکام" "و اعتقاد" میں جو اضافت مضمر ہے (بشرطیکہ باطل کی گنجائش باقی رکھنا مقصود ہو) اوس کو لامحالہ ایک ایسی اضافت ماننا ہو گا جو بجائے دو کے

کئی ایک حدود میں قائم ہوتی ہے۔ جب آتھیلو یہ عقیدہ قائم کرتا ہے کہ ڈسڈیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے تو اس کے پیش نظر کوئی شے واحد جیسے "ڈسڈیمونہ کا کشیو سے محبت کرنا" یا یہ کہ "ڈسڈیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے" ہرگز نہ ہونا چاہیے۔ ورنہ لازم یہ آئے گا کہ وجود باطل فی الخارج بھی ایک چیز ہے۔ جو بغیر کسی ذہن کے ادراک کے باقی رہ سکتا ہے۔ اگرچہ وجود باطل فی الخارج کو ہم منطقیات سے مسترد نہیں کر سکتے تاہم یہ ایک ایسا تصور ہے جس سے حتے الوسع گریز واجب ہے۔ باطل کی توجیہ اسی طرح آسان ہے کہ حکم کو ایک اس طرح کی اضافت مان لیا جائے جس میں ذہن اور متفرق متعلقہ اشیا سب بالتفریق نمودار ہوتی ہیں۔ مثلاً جب آتھیلو یہ عقیدہ قائم کرلے کہ ڈسڈیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے تو "ڈسڈیمونہ" اور "کشیو" اور "محبت کرنا" ان سب کو اس اضافت کے حدود کے طور پر ہونا چاہیئے۔ پس اس اضافت کے کل چار حدود سمجھنا چاہیئے کیونکہ آتھیلو خود اس کی ایک حد ہے۔ اور جب یہ کہا جائے کہ یہ اضافت چار حدود والی ہے تو یہ مطلب نہ نکالنا چاہیئے کہ آتھیلو اور ڈسڈیمونہ میں کوئی اضافت ہے اور وہی اضافت کشیو اور محبت کرنے کے ساتھ بھی ہے "عقیدہ رکھنے" کے علاوہ اگر کوئی اضافت ہوتی تو ممکن تھا کہ صورت دوسری ہوتی مگر عقیدہ رکھنا کوئی ایسی اضافت نہیں جو آتھیلو کو ان تینوں حدود میں سے ہر ایک کی طرف الگ الگ مضاف کرتی ہو۔ صورت یہ ہے کہ عقیدہ رکھنا اوسے ان تینوں کی طرف ایک ساتھ مضاف کرتا ہے۔ یہاں عقیدہ رکھنے کی صرف ایک مثال مضمر ہے۔ لیکن اسی ایک مثال میں چاروں حدود ایک ساتھ منسلک ہو گئے ہیں۔ پس جس آن کہ آتھیلو اپنا یہ عقیدہ قائم کرتا ہے اوس آن کی واردات بالفعل یہ ہے کہ اضافت موسوم بہ "عقیدہ قائم کرنا" ان چاروں حدود یعنی آتھیلو ڈسڈیمونہ کشیو اور محبت کرنے کو ایک امتزاجی مجموعہ کی شکل میں جکڑ کر رکھ دیتی ہے۔ جسے ہم عقیدہ یا حکم کہتے ہیں وہ بجز اس اضافت اعتقادیہ یا اضافت حکمیہ کے کچھ نہیں جو ایک ذہن کو متعدد غیر ذہنی چیزوں سے متعلق کر دیتی ہے۔ فعل عقیدہ یا فعل حکم اسی اضافت اعتقادیہ یا اضافت حکمیہ کے چند حدود کے درمیان کسی مخصوص وقت پر قائم ہونیکو کہتے ہیں۔

اب وہ چیز بھی بہ آسانی ہماری سمجھ میں آسکتی ہے جس سے حکم برحق اور

حکم باطل میں تمیز ہو سکتی ہے۔ اس ضرورت کے لئے بعض تعریفات مقرر کرنے کی حاجت صفحہ ۱۹۷
ہے:۔ ہر فعل حکم کے لئے ایک حکم لگانے والا ذہن ہوتا ہے اور چند حدود ہوتے ہیں
جن کے باب میں حکم لگایا جاتا ہے۔ چنانچہ اس ضمن میں اس ذہن کو ہم **موضوع** کہینگے اور
باقی حدود کو **محمول**۔ پس آتھیلو جب یہ حکم لگاتا ہے کہ ڈسڈیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے
تو آتھیلو موضوع ہوا اور ڈسڈیمونہ اور کشیو اور محبت کرنا محمول ہوئے۔ نیز جملہ محمولات
مع موضوع کے اس حکم کے **عناصر** کہلائینگے۔ واضح رہے کہ اضافت حکمیہ میں ایک خاص بات
شامل رہتی ہے جسے "مفہوم" یا "جہت" سے تعبیر کر سکتے ہیں بلکہ استعارۃً یوں بھی کہہ سکتے
ہیں کہ یہ اضافت محمولات میں ایک خاص "ترتیب" پیدا کر دیتی ہے جسے جملہ میں الفاظ کی ترتیب
سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ (جن زبانوں میں صیغے تصریف سے پیدا ہوتے ہیں اون میں یہ ترتیب
تغیرات صیغوں یعنی اون کی حالت فاعلی اور حالت مفعولی کے فرق دکھا کر ظاہر کیجاتی
ہے)۔ آتھیلو کا یہ حکم کہ کشیو ڈسڈیمونہ سے محبت کرتا ہے اوس کے اس حکم سے مختلف ہوگا کہ
ڈسڈیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے اگرچہ ان دونوں حکموں کے عناصر ترکیبی ایک ہیں۔ وجہ یہ
ہے کہ اضافت حکمیہ نے ان صورتوں میں عناصر کی ترتیب جداگانہ رکھی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس
اگر کشیو حکم لگائے کہ ڈسڈیمونہ آتھیلو سے محبت کرتی ہے تو اس کے عناصر پھر وہی رہینگے مگر
ترتیب بدلی ہوئی ہوگی۔ "مفہوم" یا "جہت" ایک خاصہ ہے جس کی شریک دیگر اضافات
کی طرح اضافت حکمیہ بھی ہے۔ یہی "مفہوم" اضافات ترتیب و تسلسل بلکہ اور بہت سے ریاضی
تصورات کا سبب نہانی ہے۔ مگر اس پہلو سے تعلق رکھنا ہمارے لئے کچھ ضروری نہیں ہے۔

اضافت حکمیہ یا اضافت اعتقادیہ کی نسبت ہم نے کہا ہے کہ یہ موضوع اور محمولات کو صفحہ ۱۹۹
باہم جکڑ کر ایک مجموعۂ امتزاجی کی صورت میں کر دیتی ہے۔ اور اسی حیثیت سے حکم من قبیل اضافات
قرار پاتا ہے۔ کیونکہ یہ اضافت ہی کا خاصہ ہے کہ جب دو یا دو سے زیادہ حدود کے مابین
قائم ہوتی ہے تو اون کو متحد کر کے ایک مجموعۂ امتزاجی بنا دیتی ہے۔ اگر آتھیلو ڈسڈیمونہ
سے محبت کرتا ہے تو اس نوعیت کا ایک مجموعۂ امتزاجی موجود ہے یعنی "آتھیلو کا ڈسڈیمونہ
سے محبت کرنا"۔ اضافت کے ذریعہ سے جو حدود متحد ہوتے ہیں ان میں امتزاج بھی
ہو سکتا ہے اور مفرد بھی مگر اس اتحاد سے جو مجموعہ پیدا ہوتا ہے وہ ضرور امتزاجی ہوتا ہے
اگر کوئی اضافت چند حدود کو باہم مضاف بنانے والی پائی جاتی ہے تو ان حدود کے اتحاد سے

ایک محمول امتزاجی بھی موجود ہوتا ہے۔ نیز اس کے بالعکس جب کوئی محمول امتزاجی موجود ہوتا ہے تو اوس کے اجزا کو باہم مضاف کرنے والی ایک اضافت بھی موجود ہوتی ہے۔ جب فعل اعتقاد سرزد ہوتا ہے تو ایک مجموعۂ امتزاجی بن جاتا ہے جس میں اضافت اعتقاد یہ رشتۂ اتحاد کا کام دیتی ہے اور محمولات و موضوع کو جو چیز ایک ترتیب خاص سے پیوستہ کرتی ہے وہ اضافت اعتقادیہ کا "مفہوم" ہے۔ مثال "اتھیلو عقیدہ رکھتا ہے کہ ڈسڈیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے" میں ہم نے دیکھ لیا کہ جتنے محمول ہیں اون میں سے ایک کو از قسم اضافت ہونا چاہیئے اور یہاں وہ اضافت "محبت کرنا" ہے لیکن جیسا کہ اضافت اعتقاد کی صورت میں تھا اس اضافت میں وہ بات نہیں کہ موضوع اور محمولات کو ملا کر ایک مجموعۂ امتزاجی بطور ایک اکائی کے قائم کرتی ہو اضافت "محبت کرنا" جس صورت سے فعل اعتقاد میں واقع ہوئی ہے اوس کی حیثیت پوری عمارت میں ایک اینٹ کی ہے نہ کہ جوڑنے والے مسالے کی۔ کیونکہ یہ مسالا تو اضافت اعتقاد ہے۔ اب اگر یہ عقیدہ صحیح ہو تو ایک اور امتزاجی اکائی قائم ہوگی جس میں وہ اضافت جو پہلے منجملہ محمولات عقیدہ کے تھی اب دوسرے محمولات کو باہم مضاف کرے گی۔ جیسے اگر اتھیلو صحیح طور پر عقیدہ رکھتا ہو کہ ڈسڈیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے تو "ڈسڈیمونہ کا کشیو سے محبت کرنا" ایک امتزاجی اکائی ہے جس کی ترکیب تمام تر محمولات عقیدہ سے اوسی ترتیب پر ہوئی ہے جو عقیدہ میں مضمر تھی اور جو اوس اضافت کو شامل رکھتی ہے جو پہلے خود منجملہ محمولات کے تھی مگر اب اوس مسالے کا کام دے رہی ہے جو عقیدۂ مذکورہ کے دیگر محمولات کو جوڑتا ہے۔ اب دوسرا پہلو لیجئے۔ یعنی اگر یہ عقیدہ غلط ہو تو اوس نوعیت کی امتزاجی اکائی معدوم ہوگی جو صرف محمولات عقیدہ پر مشتمل ہو۔ جیسے اتھیلو کا غلط طور پر یہ عقیدہ ہو کہ ڈسڈیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے تو "ڈسڈیمونہ کا کشیو سے محبت کرنا" یہ کوئی اکائی نہیں ہے۔

پس عقیدۂ صحیح جب ہی ہوتا ہے جب اپنے متعلقہ امتزاجیہ سے مطابق ہو اور غلط جب ہی ہوتا ہے جب اوس کے مطابق نہ ہو۔ تعیین کی غرض سے مان لیجئے کہ عقیدہ میں ایک اضافت ہوتی ہے اور دو حدیں ہوتی ہیں جن کی ترتیب "مفہوم" اعتقاد پر محمول ہوتی ہے۔ اور اضافت متعلقہ سے اگر ان دونوں حدوں کو اون کی ترتیب کے لحاظ سے متحد کر دیجئے ایک امتزاج کی صورت قائم ہو جاتی ہے تو وہ عقیدہ صحیح ہے ورنہ غلط۔ حق اور باطل کی یہی تعریف ہے۔ جس کی تلاش میں ہم سرگرداں تھے۔ احکام یا اعتقاد ایک امتزاجی اکائی صفحہ۲۰۱

جس کے عناصر ترکیبی میں ایک ذہن بھی شامل رہتا ہے۔ ذہن چھوڑ کر اس کے بقیہ عناصر کو اوسی ترتیب کے ساتھ رکھنے سے جو عقیدہ میں مضمر ہے اگر ایک امتزاجی اکائی کی صورت پیدا ہو جائے تو عقیدہ حق ہے۔ ورنہ باطل۔

صفحہ ۲۰۱ پس حق اور باطل اگرچہ عقائد کے خواص ہیں تاہم ایک حیثیت سے ان خواص کو بیرونی خواص کہنا چاہیئے۔ کیونکہ عقیدہ کے حق ہونے کی جو شرط ہے وہ کسی عقیدہ بلکہ (عموماً) کسی ذہن کو بھی مضمر نہیں رکھتی۔ اوس کے مضمرات تمامتر محمولات عقیدہ ہیں۔ ذہن کا اعتقاد اعتقاد حق اوسی صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ عقیدہ سے مطابقت رکھنے والے امتزاج میں صرف اوس کے محمولات مضمر ہوں اور یہ ذہن مضمر نہ ہو۔ یہی مطابقت اوس کے حق ہونیکی سند ہے اور اس کا معدوم ہونا اوس کے باطل ہونے کی علامت ہے۔ پس اب ہم دو باتوں کا ایک ساتھ جواب دیتے ہیں۔ یعنی۔

(۱) عقائد کے وجود کا دار و مدار اذہان پر ہے۔

(۲) عقائد کے حق ہونے کا مدار اذہان پر مبنی ہے۔

اب ہمارا نظریہ اس طرح پر درج ہو سکتا ہے۔ اگر کوئی اس قسم کا عقیدہ لیجئے جیسے "اتھیلو عقیدہ رکھتا ہے کہ ڈسڈیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے" تو ڈسڈیمونہ اور کشیو "حدود محمولہ" کہلائینگے۔ اور محبت کرنا "اضافت محمولہ" اگر "ڈسڈیمونہ کا کشیو سے محبت کرنا" کوئی امتزاجی اکائی ہے جو اضافت محمولہ کے مضاف کردہ نیز اوسی طرز ترتیب کو باقی رکھنے والے حدود محمولہ پر مشتمل ہے جو عقیدہ میں مضمر تھا تو یہ امتزاجی اکائی "واقعیت مطابق عقیدہ" کہلائے گی۔ پس عقیدہ کا حق ہونا یہی ہے کہ اوس کے مطابق کوئی واقعیت موجود ہو۔ اور باطل ہونا یہ ہے کہ جب اوسکے مطابق کوئی واقعیت نہو۔

اس سے ظاہر ہوا کہ ذہن کا کام حق یا باطل کا پیدا کرنا نہیں ہے۔ ذہن عقائد پیدا کرتا ہے۔ لیکن باستثنا اوس صورت خاص کے جس میں عقائد کا تعلق مستقبل کی اون باتوں سے ہو جن کا پورا کرنا عقیدہ رکھنے والے کے قبضۂ قدرت میں ہو (جیسے ریل کے وقت اسٹیشن پر پہنچ جانا) عقائد کو حق بنانا یا باطل کر دینا۔ یہ ذہن نہیں کر سکتا۔ جو شئے عقیدہ کو حق بناتی ہے وہ "واقعیت" ہے اور یہ واقعیت (بجز استثنائی صورتوں کے) کسی حیثیت سے عقیدہ رکھنے والے کے ذہن کو

ہرگز مضمر نہیں رکھتی۔

اب یہ طے کر چکنے کے بعد کہ حق اور باطل سے ہماری کیا مراد تھی آگے یہ غور کرنا رہ گیا ہے۔ کہ کسی مخصوص عقیدہ کا حق یا باطل ہونا کیونکر دریافت ہو سکتا ہے۔ تیرھویں باب کا مبحث یہی ہے۔

باب سیزدہم

علم خطا۔ اور ظن غالب

اس سوال پر کہ "حق و باطل سے کیا مراد ہے" پچھلے باب میں بحث ہو چکی ہے اب ایک سوال اور ہے جو اس سے بھی دلچسپ ہے۔ یعنی ہم کو کیونکر معلوم ہو کہ کونسا امر حق ہے اور کون سا امر باطل؟ باب ہذا میں یہی سوال درپیش ہے۔ اس میں کسی کو کیا شک ہو سکتا ہے کہ ہمارے بعض عقائد غلطی پر مبنی ہوتے ہیں۔ اور اسی وجہ سے یہ تحقیق کرنے کی ضرورت ہوا کرتی ہے کہ ہمارے فلاں عقیدہ کا غلط آمیز نہ ہونا آخر کہاں تک وثوق کو پہنچا ہے۔ اس سوال کو یوں بھی ادا کر سکتے ہیں کہ آیا ہم کو کسی چیز کا علم بھی ہوا کرتا ہے یا یہ کہ کسی سچی بات پر عقیدہ قائم ہو جانا محض اتفاقی ہوتا ہے؟ قبل اس کے کہ اس سوال پر ردو قدح شروع ہو کم از کم یہ طے ہو جانا چاہیئے کہ علم سے ہماری کیا مراد ہے اور یہ سوال اوتنا آسان نہیں ہے جیسا کہ شاید سمجھا جاتا ہو۔

پہلی نظر میں تو یہ خیال ہو سکتا ہے کہ علم کی تعریف میں اگر "عقیدہ برحق" کہدیا جائے تو کافی ہوگا۔ جو کچھ ہمارے عقیدہ میں ہے اگر وہ سچ ہے تو سمجھا جا سکتا ہے کہ ہم کو اوس کا علم حاصل ہے اس کے لئے ایک چھوٹی سی مثال لے لیجئے۔ اگر کسی شخص کا یہ عقیدہ ہو کہ سابق وزیر اعظم کا آخری نام ب سے شروع تھا تو اوس کا عقیدہ ایک حق بات پر ہے کیونکہ سابق وزیر اعظم سر ہنری کمپبل بنرمن تھے۔ اب اگر اوس کا عقیدہ یہ ہو کہ بالفرض صاحب سابق وزیر اعظم تھے تو بھی اوس کا عقیدہ یونہی رہا کہ سابق وزیر اعظم کا نام ب سے شروع تھا۔ لیکن گو یہ عقیدہ سچا ہے۔ مگر یہ بمنزلۂ علم کے نہیں سمجھا جائے گا۔ اگر کوئی اخبار نتیجہ جنگ کا تار موصول ہونے سے پہلے ہی اپنی چالاکی اور پیش بینی سے کام لیکر نتیجہ کا اعلان چھاپ دے تو ممکن ہے کہ اخبار کی خوش قسمتی سے یہ خبر بعد کو سچی ہو جائے اور بعض اناڑی شائقین فوراً اوس پر عقیدہ قائم کر لیں۔ مگر باوجود اون کے عقیدہ کی سچائی کے وہ علم کے رکھنے والے نہیں کہے جا سکتے۔ چنانچہ واضح ہوا

کہ اگر کوئی عقیدۂ حق باطل سے مستنبط ہوا ہو تو وہ علم نہیں ہے۔

صفحہ ۲۰۶ اسی طرح کوئی سچا عقیدہ اگر قواعد استنباط کے غلط استعمال سے اخذ کیا گیا ہو تو خواہ مقدمات مستعملہ صحیح ہی کیوں نہ ہوں ہم اوس کو علم کے نام سے موسوم نہیں کر سکتے۔ اگر مجھے علم ہو کہ کُل یونانی انسان ہیں نیز یہ کہ سقراط ایک انسان تھا اور اس سے میں یہ نتیجہ نکالوں کہ سقراط ایک یونانی تھا تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ میں سقراط کے یونانی ہونے کا علم رکھتا ہوں۔ وجہ یہ ہے کہ گو میرے مقدمات اور نتیجہ دونوں برحق ہیں مگر یہ نتیجہ ان مقدمات سے نہیں نکلتا۔

پھر کیا یوں کہا جائے کہ کوئی شے تا وقتیکہ صحت کے ساتھ مقدمات صحیحہ سے مستنبط نہ ہو علم نہیں ہے؟ ظاہر ہے کہ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ یہ تعریف نہ جامع ہے نہ مانع یا اس لئے کہ مقدمات کا صحیح ہونا کافی نہیں بلکہ معلوم ہونا بھی ضروری ہے۔ جو شخص بالفور صاحب کا سابق وزیر اعظم ہونا باور کرتا ہے اگر چاہے تو اس صحیح مقدمہ سے کہ سابق وزیر اعظم کا نام ب سے شروع ہوتا ہے صحیح استنباطات کر سکتا ہے۔ مگر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس طرح جو نتائج اوس کو حاصل ہوں گے وہ اوسے معلوم بھی ہونگے۔ بس ہمیں اپنی تعریف میں یوں اصلاح کر لینا چاہئے کہ علم وہ ہے جو مقدمات **معلومہ** سے صحیح طور پر مستنبط ہوتا ہو۔ مگر اس تعریف میں گویا ایک دور لازم آتا ہے۔ کیونکہ اس میں یہ مان لیا گیا ہے کہ مقدمات معلومہ کا جس شے پر اطلاق ہے اوس کا علم پیشتر سے موجود ہے۔ گویا اس صورت سے صرف اوس قسم کے علم کا ذکر ہوا جسے ہم نے علم وجدانی کے مقابلہ میں علم تبعی سے تعبیر کیا ہے۔ اور ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ علم تبعی وہ ہے جو ایسے مقدمات سے جو مبنی ہوں علم وجدانی پر صحیح طور سے مستنبط ہوتا ہو۔ اب بجز اس سقم کے کہ اس تعریف میں علم وجدانی ایک غیر معروف سی شے باقی ہے اور کوئی صوری خرابی باقی نہیں رہی۔

تھوڑی دیر کے لئے علم وجدانی کے مسئلہ سے قطع نظر کر لیجئے اور علم تبعی کی مجوزۂ بالا تعریف پر غور کیجئے۔ اس پر ایک خاص اعتراض تو یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ تعریف دائرۂ علم کو بیجا طور پر محدود کئے دیتی ہے۔ کیونکہ لوگوں کے سچے عقیدے ایسے بھی ہوتے ہیں جو اون کے کسی علم وجدانی کے ماحصل ہوتے ہیں اور اوسی سے مستنبط بھی ہو سکتے ہیں مگر فی الواقع کسی منطقی عمل کے ذریعہ سے بطور نتیجہ کے حاصل کئے ہوئے نہیں ہوتے۔

اس کی مثال میں اونہی عقائد کو لے لیجئے جو مطالعہ سے حاصل ہوتے ہیں ۔ اگر ہمارے اخبارات میں کسی بادشاہ کی موت کی خبر درج ہو تو ہم اوسے باور کرنے میں بالکل حق پر ہونگے کیونکہ ایسی بات اگر جھوٹ ہوتی تو درج ہی نہ کی جاتی ۔ بلکہ ہمارا یہ اعتقاد بھی بجا ہوگا کہ فلاں اخبار فلاں بادشاہ کی وفات کا اعلان کر رہا ہے ۔ لیکن اس صورت میں جس علم وجدانی پر ہمارا عقیدہ مبنی ہے وہ اون معطیات حس کا علم ہے جو اخبار کے حروف کی طرف نگاہ کرنیسے پیدا ہوئے ہیں اور بجز اوس صورت کے کہ آدمی عبارت کو روانی کے ساتھ پڑھنے سے عاجز ہو اس علم کا شعور شاذونادر ہی ہوتا ہے ۔ حروف کے معنی سمجھنے میں دقت اور دیر لگنا یہ تو اون بچوں کے لئے ہوتا ہوگا جنھیں ابھی صرف حرف شناسی کی مشق ہوئی ہے ۔ جو لوگ مطالعہ کے عادی ہیں وہ حروف کو دیکھتے ہی حروف کی کنہ تک پہنچ جاتے ہیں اور بغیر خاص طور پر غور کئے ہوے اون کو یہ ہوش تک نہیں ہوتا کہ جو علم اون کو حاصل ہوا وہ اون معطیات حس سے حاصل ہوا ہے جو چھپے ہوئے حروف کہلاتے ہیں ۔ پس گو کہ حروف سے صحت کے ساتھ معانی کا بطور نتیجہ اخذ کر لینا ممکن ہے اور پڑھنے والے کے اختیار میں بھی ہے مگر بالفعل اس پر عمل نہیں کیا جاتا کیونکہ فی الواقع پڑھنے والے سے کوئی ایسا فعل سرزد ہی نہیں ہوتا جسے استنتاج منطقی سے تعبیر کر سکیں لیکن تاہم یہ کہنا ایک لغو سی بات ہوگی کہ پڑھنے والے کو علم نہیں ہے کہ فلاں اخبار فلاں بادشاہ کی وفات کا اعلان کر رہا ہے ۔

پس علم وجدانی کے ہر نتیجہ کو خواہ وہ ائتلاف محض پر کیوں نہ مبنی ہو من قبیل علم تبعی کے تسلیم کر لینا چاہیے بشرطیکہ کوئی جائز علاقۂ منطقی موجود ہو اور شخص متعلق غور کرنے پر اوس علاقہ سے واقف ہو سکتا ہو ۔ اصلیت یہ ہے کہ استنتاج منطقی کے علاوہ بھی بہت سے طریقے ہیں جو ہم کو ایک عقیدہ سے دوسرے عقیدہ پر پہنچا دیتے ہیں ۔ حروف مطبوعہ سے گزر کر اون کے معانی پر پہنچ جانا یہ اسی کی مثال ہے ۔ اس طریقہ کو ہم "نفسیاتی استنتاج" سے تعبیر کر سکتے ہیں پس حصول علم تبعی کے ایک طریقہ کی حیثیت سے ہم اس استنتاج کو بھی تسلیم کئے لیتے ہیں مگر اونہی صورتوں کے لئے جن کے ساتھ ساتھ کسی استنتاج منطقی کا انکشاف بھی ممکن ہو ۔ لیکن اس کے بعد ہمارے علم تبعی کی تعریف جیسی چست وچسپاں چاہیئے ویسی نہیں رہتی ۔ کیونکہ لفظ "ممکن الانکشاف" نہایت مبہم ہے ۔ اس سے بالکل واضح نہیں ہوتا کہ اس انکشاف کے لئے کس قدر غور وفکر درکار ہے ۔ واقعہ تو یہ ہے کہ سرے سے تصور "علم" ہی کوئی معین

صفحہ ۲۰۹

نہیں ہے۔ اور جیسا کہ آگے چل کر اسی باب میں ظاہر ہو گا علم کی سرحد "ظن غالب" سے
بالکل ملی ہوئی ہے۔ پس اس کی کسی ایسی تعریف کی جستجو کرنا جو بالکل جامع و مانع ہو مصلحت
سے بعید ہے کیونکہ اس کی جو تعریف مکمل خیال کی جائے گی وہ ضرور گمراہ کن ثابت ہوگی۔

صفحہ ۱۳۱ دراصل علم کے باب میں جو دشواریاں پیدا ہوتی ہیں وہ چنداں علم تبعی کے ضمن میں نہیں ہیں بلکہ علم وجدانی سے تعلق رکھتی ہیں۔ جس حد تک کہ ہماری بحث کا تعلق علم تبعی سے ہے ہمیں یہ اطمینان رہتا ہے کہ اس کے لئے علم وجدانی کا معیار موجود ہے جس پر بھروسا کر سکتے ہیں مگر عقائد وجدانی کے لئے کسی ایسے معیار کا حاصل ہونا ہرگز آسان نہیں ہے کہ جس کے ذریعہ سے اس قسم کے عقائد کا صحت یا غلطی پر مبنی ہونا خاص خاص صورتوں میں ممیز ہو سکے۔ اس مسئلہ میں کسی ٹھیک نتیجہ تک پہنچنا شاید ہی ممکن ہو کیونکہ ہمارے علم حقائق میں کچھ نہ کچھ شک کا دخل ضرور رہتا ہے۔ اور جو نظریہ اس نکتہ سے خالی ہو وہ صریحًا غلط ہے۔ مگر پھر بھی اس وقت پر غالب آنے کے لئے کوئی نہ کوئی تدبیر نکل سکتی ہے۔

ایک بات تو یہی ہے کہ ہمارے نظریۂ حق میں یہ بالکل ممکن قرار دیا گیا ہے کہ ہم بعض حقائق کا بدیہی ہونا یعنی اندیشۂ خطا سے خالی ہونا تمیز کر سکتے ہیں۔ ہمارا قول یہ ہے کہ عقیدہ اگر حق ہوتا ہے تو اس سے مطابقت رکھنے والی واقعیت بھی ہوتی ہے جس میں عقیدہ کے متعدد محمولات ایک امتزاجی صورت میں موجود رہتے ہیں۔ اور یہ عقیدہ اگر ان شرائط کو بھی پورا کرتا ہے جو کسی قدر مبہم ثابت ہوئے اور باب ہذا میں زیر بحث ہیں تو کہا جائے گا کہ واقعیت متعلقہ کے علم کی ترکیب اسی عقیدہ سے ہوئی ہے لیکن اس علم کے علاوہ ہم کو وہ علم بھی حاصل ہو سکتا ہے جسے ادراک نے (اپنے وسیع ترین معنی کے لحاظ سے) ترکیب دیا ہو۔ مثلاً اگر ہم کو غروب کا وقت معلوم ہو تو ہم ٹھیک وقت پر جان سکتے ہیں کہ اب آفتاب ڈوب رہا ہے۔ یہ صورت علم واقعیت بر سبیل علم حقائق کی ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ ہم یہ بھی کر سکتے ہیں کہ اگر مطلع صاف ہے تو مغرب میں آفتاب کا ڈوبنا اپنی آنکھ سے دیکھ لیں۔ اس صورت سے جو علم ہوتا ہے وہ بھی اوسی واقعیت کا ہے مگر بر سبیل علم اشیا حاصل ہوا ہے۔

پس نظرًا کہا جا سکتا ہے کہ واقعیت امتزاجی کا علم دو طرح سے حاصل ہوتا ہے:۔
(۱) بذریعۂ حکم کے جس میں حکم کے متعدد اجزا اسکے مابین اوسی طرز کی اضافت کا حکم لگایا جاتا ہے جیسی واقعیت میں مضمر تھی۔ (۲) بذریعۂ خود واقعیت امتزاجی کی معرفت کے جس کا اطلاق اشیائے محسوسہ

تک ـــــ تو کسی طرح محدود نہیں اور جو (توسیع معنی کے ساتھ) ادراک کا مرادف قرار دیا جا سکتا ہے۔ اب یہ خود ہی سمجھ میں آسکتا ہے کہ کسی واقعیت امتزاجی کے علم کا یہ دوسرا طریقہ یعنی معرفت صرف اوسی حالت میں ممکن ہے جب واقعیت مذکورہ درحقیقت موجود ہو۔ اور پہلا طریقہ یعنی طریقۂ حکم دوسرے احکام کی طرح ہر صورت سے محل خطا ہو سکتا ہے۔ دوسرے طریقہ میں چونکہ مجموعۂ امتزاجی کا تعلق ہے اس لئے اس طریقہ کا ممکن ہونا بس اسی پر ہے کہ اس مجموعہ کے اجزا میں وہی اضافت بالفعل موجود ہو جو اون کو متحد کرکے اس صورت پر لے آتی ہے۔ برخلاف اس کے طریقۂ اولی میں اجزا اور اضافت جداگانہ نمودار ہوتے ہیں اور جس امر کی طلب محسوس ہوتی ہے وہ صرف ان اجزا اور اس اضافت کا حقیقی ہونا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اضافت مستعمل ٹھیک اوسی انداز سے اس کے اجزا کو باہم مضاف نہ کرتی ہو اور حکم پھر بھی صادر ہو جائے۔

صفحہ ۲۱۲ یاد ہوگا کہ گیارھویں باب میں یہ امر پیش ہو چکا ہے کہ بداہت کی دو قسمیں ہو سکتی ہیں اول تو وہ قسم جو حق کی ضامن مطلق ہے۔ دوسری وہ جو صرف ایک حد تک ضامن ہوتی ہے۔ اب ہم ان دونوں کا فرق بیان کرتے ہیں۔

جس صورت میں کہ ہمیں اوس واقعیت کی معرفت حاصل ہو جو حق سے مطابقت رکھتی ہے تو ہم کہہ سکینگے کہ اس صورت میں حق بدیہی ہے۔ آتھیلو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ڈسڈیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے۔ اگر یہ عقیدہ حق ہے تو اس سے مطابقت رکھنے والی واقعیت "ڈسڈیمونہ کا کشیو سے محبت کرنا" ہے۔ اور یہ وہ واقعیت ہوگی جس کی معرفت بجز ڈسڈیمونہ کے کسی کو میسر نہیں۔ پس بداہت کے مفہوم زیر بحث کے اعتبار سے اس واقعیت کا علم کہ ڈسڈیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے (بشرطیکہ یہ صحیح ہو) بجز ڈسڈیمونہ کے کسی کے لئے بدیہی نہیں ہو سکتا۔ جملہ واقعات ذہنیہ نیز معطیات حس سے تعلق رکھنے والے کل واقعات میں یہی شان اختصاص کی پائی جاتی ہے۔ اور اس معنی میں یہ چیزیں بس ایک ہی ذات کے لئے بدیہی ہو سکتی ہیں کیونکہ اشیائے ذہنیہ و اشیائے متعلقہ معطیات حس کی معرفت فقط ایک ہی شخص کو حاصل ہو سکتی ہے۔ پس کسی مخصوص موجودہ شے کی نسبت کسی قسم کی واقعیت ایک سے زیادہ اشخاص کے لئے بدیہی نہیں ہو سکتی۔ اس کے مقابلہ میں اوس واقعیت کو لیجئے۔ جو کسی کلی سے متعلق ہو۔ اس میں وہ شان اختصاص کی نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ کلیات متعدد اذہان کے دائرۂ معرفت میں آسکتے ہیں۔ اور اس بنا پر کلیات کے مابین جو اضافت ہو

وہ بھی مختلف اشخاص کے علم معرفت میں آسکتی ہے۔ ایسی تمام صورتوں میں جن میں کسی ایسی واقعیت امتزاجی کا علم معرفت حاصل ہو جو چند حدود کو کسی اضافت باہمی کے ساتھ شامل رکھتا ہو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان حدود کا فلاں صورت سے باہم مضاف ہونا منجملہ اون حقائق کے ہے جو مذکورۂ بالا قسم اول کی بداہت یعنی بداہت مطلقہ سے متصف ہیں اور ایسی حالتوں میں یہ حکم کہ یہ حدود فلاں صورت سے باہم مضاف ہوئے ہیں لامحالہ حق ہوتا ہے۔ پس اس قسم کی بداہت حقیت کی ضمانت کلی ہے۔

مگر باوصف اس بات کے کسی مقررہ حکم کے باب میں یہ بداہت وثوق مطلق کی منزل تک نہیں پہنچاتی۔ فرض کیا کہ پہلے ہم نے آفتاب کی روشنی کا ادراک کیا اور پھر یہ حکم قائم کیا کہ آفتاب روشن ہے۔ اب ادراک سے گزر کر حکم تک پہنچنے کے لئے مقررہ واقعیت امتزاجی کی تحلیل ضروری ہے۔ یعنی "آفتاب" اور "روشن" کو عناصر واقعیت کے طور پر الگ الگ کرنا پڑتا ہے۔ اور چونکہ اس عمل میں غلطی کا ہو جانا ممکن ہے اس لئے اگر کسی واقعیت میں قسم اول کی بداہت (یعنی بداہت مطلقہ) کے موجود ہونے سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ جس حکم کا مطابق واقعیت ہونا باور کیا جا رہا ہے وہ بالکل بعید از خطا ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ درحقیقت واقعیت کے مطابق نہ ہو۔ لیکن اگر مطابق ہو (اور مطابقت کے وہی معنی لئے جائیں جو باب گزشتہ میں بتائے گئے ہیں) تو اوس کا حق ہونا لابدی ہے۔

بداہت کی قسم ثانی وہ ہوگی جو احکام کے ساتھ سب سے پہلے وابستہ ہو اور کسی مجموعۂ امتزاجی کی حیثیت رکھنے والی واقعیت کے ادراک سے اخذ کی ہوئی نہ ہو اس قسم کی بداہت میں مدارج ہوا کرتے ہیں جن کا سلسلہ بداہت کے اعلیٰ ترین درجہ سے شروع ہو کر عقیدت کی جانب ایک میلان محض قائم ہونے پر ختم ہوتا ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ ابھی ایک گھوڑا پکی سڑک پر دوڑتا ہوا گیا ہے۔ اس صورت میں ابتداءً تو ہمیں وثوق کامل رہا کہ اوس کے سموں کی آواز سنائی دیتی ہے۔ اگر غور سے سنتے رہے تو ایک وقت وہ بھی آگیا جو یہ خیال آنے لگا کہ کہیں ہم کو وہم تو نہیں ہے۔ یا شاید یہ کوٹھے پر کسی پردہ کی کھڑکھڑاہٹ تھی یا خود ہمارے دل کے دھڑکنے کی آواز تھی۔ اور بالآخر یہ شک بھی گزرنے لگا کہ آیا یہ کوئی آواز بھی تھی یا خالی وہم ہی وہم تھا اس کے بعد

خیال قائم ہوا کہ اب کوئی آواز نہیں سنائی دیتی - اور آخر کار یہ معلوم ہوگیا کہ اب کوئی آواز نہیں سنائی دیتی - اس واردات میں بداہت کے اعلےٰ ترین درجہ سے لیکر ادنیٰ ترین درجہ تک ایک تدریج مسلسل موجود ہے جس کا تعلق معطیات حس سے نہیں بلکہ اون احکام سے ہے جو معطیات حس پر مبنی ہیں -

اب یہ فرض کیجئے کہ ہم دو رنگوں کو ملا کر دیکھ رہے ہیں جن میں سے ایک نیلا ہے دوسرا سبز - ہم کو یقین کامل ہوسکتا ہے کہ یہ مختلف قسم کے رنگ ہیں - لیکن اگر سبز رنگ کو رفتہ رفتہ اس طرح تغیر دیا جارہا ہے کہ یہ نیلے کا سا ہوتا چلا جاتا ہے اور اس صورت سے کہ پہلے نیلگوں سبز ہوا پھر سبزی مائل نیلا اور پھر نیلا ہوگیا تو اس اثنا میں ایک وقت ایسا بھی آئے گا جو یہ شک ہونے لگے گا کہ اب کوئی فرق محسوس بھی ہوتا ہے یا نہیں - اور پھر یہ معلوم ہوجائے گا اب کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا - یہی کیفیت باجہ کے سُر ملانے میں بلکہ ہر ایسی صورت میں ہوتی ہے جس میں کسی قسم کا تسلسل مدارج کا پایا جائے - پس مذکورۂ بالا قسم کی بداہت ایک استدراجی شے ہے اور یہ ایک ظاہر امر ہے کہ اس کے اعلےٰ مدارج بہ نسبت ادنیٰ کے زیادہ لائق اعتبار ہوتے ہیں -

علم تبعی میں ہمارے مقدمات اقصیٰ نیز اون کے نتائج استنباطی سے اون کا تعلق دونوں میں کسی نہ کسی درجہ کی بداہت ضرور شامل رہتی ہے - مثال کے لئے علم ہندسہ کا ایک استدلال لے لیجئے - ہندسہ میں علوم متعارفہ کا بدیہی ہونا کافی ہوا کرتا ہے - اور اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ استدلال میں ہر ہر قدم پر مقدمہ اور نتیجہ کا تعلق بدیہی ہو استدلال اکثر وہی مشکل ہوتا ہے جس میں اس تعلق کی بداہت بالکل اونے درجہ کی ہو اور یہی وجہ ہے کہ جب استدلال زیادہ دشوار گزار ہوتا ہے تو مغالطہ کا اندیشہ بھی زیادہ ہوتا ہے -

صفحہ ۲۱۷ پس بیان بالا سے واضح ہوگیا کہ علم وجدانی اور علم تبعی دونوں کا ایک حکم ہے - یعنی اگر علم وجدانی کا قابل اعتماد ہونا اوس کے مدارج بداہت کی نسبت سے مانا جارہا ہے تو قابلیت اعتماد میں بھی مدارج نکل آئینگے جن کا سلسلہ لائق توجہ معطیات حس اور حساب و منطق کے سے سادہ تر اور موثوق بہ حقائق سے شروع ہو کر اون احکام پر ختم ہوگا جو اپنے مقابل کے بہ نسبت کچھ ہی زیادہ قرین قیاس نظر آتے ہیں

جس بات پر ہمارا پکا عقیدہ ہے کہ اگر وہ حق ہے تو علم کہلائے گا۔ مگر اس شرط سے کہ یا تو وہ خود علم وجدانی ہو یا اوس علم وجدانی سے (منطقی یا نفسیاتی طریقہ سے) منتج ہو جس سے اوس کا از روئے منطق منتج ہو نا ممکن بھی ہو۔ جس بات کا پکا عقیدہ حق نہیں ہے اوسے غلطی سے تعبیر کرینگے۔ اور جس بات کا پکا عقیدہ نہ علم میں شمار ہے نہ غلطی میں بلکہ وہ امر بھی جس کے ماننے میں تامل کی وجہ یہ ہو کہ اوس کے ماخذ میں بداہت بدرجۂ اتم موجود نہیں ہے اوسکو "ظن غالب" سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ چنانچہ جو کچھ عام طور بمنزلۂ علم کے سمجھا جاتا ہے اوس کا اکثر حصہ کم وبیش ظنی ہوا کرتا ہے۔

ظن غالب کے ضمن میں ہم کو مسئلۂ "ربط" سے بڑی مدد ملیگی جس کو ہم نے بطور تعریف حق کے تو قبول نہیں کیا ہے مگر معیار حق کے طور پر یہ اکثر استعمال ہو سکتا ہے۔ مختلف ظنون[1] کا ایک ایسا مجموعہ جس میں کے تمام ظنون اپنی جگہ پر باہم ربط رکھتے ہوں بہ نسبت اپنے ہر ظن مفرد کے زیادہ قوی ہوتا ہے یہی صورت ہے جس کی رو سے سائنس کے بہت سے دعوے شان اغلبیت پیدا کر لیتے ہیں۔ یعنی ظنون کے ایک نظام مربوط میں داخل ہو کر یہ اپنے لئے گنجائش نکال لیتے ہیں۔ اور ان کو وہ قوت حاصل ہو جاتی ہے جو ان میں سے کسی ایک کو تنہا ہر گز حاصل نہیں ہو سکتی۔ یہی امر فلسفیانہ دعووں پر بھی صادق آتا ہے کہ پہلے پہل تو انکی حیثیت اکثر بہت مشکوک نظر آتی ہے مگر جب ہماری نگاہ اوس نظم وارتباط پر جاتی ہے جو انکے ذریعہ سے کسی مجموعۂ ظنون میں پیدا ہوا ہے تو یہی دعوی قریب قریب پایۂ موثوق بہ ہو جاتے ہیں۔ بیداری اور خواب میں تمیز کرنا یہ منجملہ ایسے ہی مسائل کے ہے جن پر یہ امر خاص کر صادق آتا ہے۔ اگر ہمارے خواب پے درپے ہر شب کو ایک دوسرے سے اوسی قدر مربوط ہوا کریں جتنی کہ بیداری کی حالتیں ہیں تو یہ سمجھ میں آنا مشکل ہو جائے کہ آیا خواب زیادہ اعتماد کے لائق ہے یا بیداری۔ ربط ہی وہ معیار ہے جو موجودہ صورت حال میں خوابوں کو بے ربط قرار دیتا ہے اور بیداریوں کو لائق اعتماد بناتا ہے۔ لیکن اگر ایک طرف یہ ہے کہ جہاں تک یہ معیار کام دیتا ہے اوس حد تک ہر ظن کو قوت دیتا رہتا ہے تاہم دوسری طرف بجز اوس حالت کے جس میں متعلقہ نظام مربوط کے اندر شان موثوقیت

[1] ظنون (جمع ظن) سے مراد ظنون غالبہ سمجھنا چاہیئے۔ مترجم۔

کسی نہ کسی عنوان سے ازخود موجود ہو جائے یہ معیار وثوق مطلق کا بانی نہیں ہوتا یس ظن غالب کا محض ایک منتظم صورت میں ہونا اوسے علم غیر مشتبہ کی منزلت پر فائز کرنے کے لئے بجائے خود کافی نہیں ہے۔

باب چہاردہم

فلسفیانہ علم کے حدود

فلسفہ کے بارے میں اوپر جو کچھ بیان کیا گیا ہے اوس میں بہت سی ایسی باتیں ابتک معرض بحث میں نہیں آئیں جن پر اکثر فلاسفہ بہت کچھ خامہ فرسائی کر چکے ہیں۔ اکثر فلاسفہ کا دعوے ہے کہ اس قسم کے جملہ مسائل جیسے مذہب کے اساسی عقائد عالم کا عقلیت پر محمول ہونا مادہ کا بے اصل ہونا اور شر کا بے حقیقت ہونا وغیرہ کو اونھوں نے اپنے مابعد الطبیعی استدلال وہبی کے ذریعہ سے ثابت کر لیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بہت سے طالبان فلسفہ کے لئے یہ امید زندگی بھر ایک مبدء فیض بنی رہی ہے کہ ان دعووں پر بھروسا کرنے کے وجوہ دریافت ہو جائینگے۔ مگر میرے نزدیک یہ ایک امید موہوم ہے۔ عالم من حیث الکل ایک ایسی شے نظر آتا ہے جس کا علم مابعد الطبیعیات کے ذریعہ سے ہو ہی نہیں سکتا۔ اور اس قسم کے دلائل کہ قوانین منطق کی رو سے فلاں چیز ضرور موجود ہے اور فلاں کا وجود محال ہے کسی گہری تنقید کے متحمل نہیں ہو سکتے۔ اس باب میں ہم ایک اجمالی بحث اون طریقوں پر کرینگے جو اس قسم کے استدلال میں استعمال ہوتے ہیں تاکہ ان طریقوں کا جائز یا ناجائز ہونا پورے طور سے آشکار ہو جائے۔ صفحہ ۲۲

جس مذہب کو ہم جانچنا چاہتے ہیں اوس کا سب سے بڑا حامی دور جدید میں ھیگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) ہوا ہے۔ ہیگل کا فلسفہ نہایت دشکل ہے۔ اور اوس کے شارح مطالب کے لحاظ سے بہت کچھ اختلاف رائے بھی رکھتے ہیں۔ میں صرف اوس شرح کے مطابق چلنا چاہتا ہوں جو اگرچہ اکثر شراح کے مطابق نہیں تو اون میں سے اکثر کے مطابق ہے اور جس کی خوبی یہ ہے کہ اپنی جگہ پر ایک نہایت اہم اور دلچسپ قسم کا فلسفہ پیش کرتی ہے۔ ہیگل کا خاص کر یہ دعوے ہے کہ ہر وہ شئے جو کل سے کچھ بھی کم ہے ظاہر ہے کہ جزو ہے اور جب تک اوس کی شق یعنی بقیہ حصہ عالم میں موجود نہ ہو ظاہر ہے کہ وہ موجود ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اور جس صورت سے کہ تشریح تقابلی کا کوئی ماہر صرف ایک ہڈی کو دیکھکر قیاس کر لیتا ہے کہ یہ کس جانور کے جسم کا

جزو بھی اوسی طرح ہیگل کے نزدیک مابعد الطبیعیات کا جاننے والا حقیقت کے صرف ایک جزو کے ملاحظہ سے اگر کل حقیقت نہیں تو کم از کم حقیقت کا خاکا ضرور دریافت کر سکتا ہے۔ گویا حقیقت کے تمام ٹکڑوں میں جو بظاہر الگ الگ معلوم ہوتے ہیں کڑیاں لگی ہوتی ہیں اور یہ کڑیاں اون کو آس پاس کے دوسرے ٹکڑوں سے جوڑتی ہیں۔ اسی صورت سے حقیقت کا ہر جزو دوسرے جزو سے جوڑا ہوا ہے حتیٰ کہ کل عالم اسی صورت سے بنگیا ہے۔ پھر ہیگل کے نزدیک عدم کمال کا ظہور عالم خیال اور عالم اشیا دونوں میں ہے۔ عالم خیال میں کسی نامکمل یا مجرد تصور کو لیجئے تو غور کرنے پر پتا چلتا ہے کہ اگر اوس کے عدم کمال کو بھلاوے میں ڈال دیا جائے تو فوراً تناقض لازم آجائے گا۔ یہ تناقض تصور مذکور کو اوس کے "خلاف" یعنی جواب دعوے کی صورت میں تبدیل کر دیتا ہے۔ اب اس سے بچنے کے لئے ایک نئے تصور کی تلاش ہوتی ہے جو اس قدر ناکامل نہ ہو اور جس کی ترکیب تصور اول اور اس کے جواب دعوے سے ہوئی ہو۔ یہ نیا تصور صفحہ ۲۲۲
گو اوتنا نامکمل نہیں جتنا کہ تصور اول تھا لیکن اپنی جگہ پر یہ بھی کامل نہیں اور اس کو بھی اپنے جواب دعوے کی طرف منجر ہو کر اور اوس سے ملکر ایک نئے مرکب کی صورت میں آجانا چاہیے۔ ہیگل یونہی بڑھتے بڑھتے تصور مطلق تک پہنچ جاتا ہے جس میں نہ تو نقص کا کوئی شائبہ ہے نہ وہ اپنا کوئی خلاف رکھتا ہے اور نہ وہ مزید ترقی کا محتاج ہے۔ گویا "تصور مطلق" سے "حقیقت مطلقہ" کا مفہوم کافی طور پر ادا ہو جاتا ہے۔ لیکن اون تصورات حقیقت کی اوس حیثیت پر روشنی نہیں ڈالتے جس سے کہ وہ کسی بیک نگاہ کل پر حاوی ہو جانے والے کے آگے آتی ہے۔ بلکہ اوس کی صرف اوس حیثیت پر روشنی ڈالتے ہیں جو جزئی نظر پر ظاہر ہوتی ہے۔ چنانچہ ہیگل اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ حقیقت مطلقہ ایک مرتب نظام واحد کی صورت پر ہے جو زمان و مکان کے قیود سے آزاد عنصر شر سے پاک کلیۃً عقل پر مبنی اور بالکل روحانی ہے۔ اوس کے نزدیک دنیا میں اگر کوئی ظہور اس کے برخلاف نظر آئے تو از روئے منطق اوس کی علت خود ہماری کوتاہ بین جزئی نظر قرار پا سکتی ہے۔ فرض کیجئے کہ جس طرح خدا دیکھتا ہے اگر ہم بھی کل عالم کو اوسی طرح بیک نظر دیکھ لیتے تو زمان و مکان اور مادہ شر بلکہ ساری کد و کاوش اور جھگڑوں کا خاتمہ ہو جاتا۔ اور ایک دوامی، کامل، غیر متغیر، روحانی وحدت کا جلوہ نظر آنے لگتا۔

صفحہ ۲۲۳ اس مذہب میں بہت کچھ علو کے شان پایا جاتا ہے جس کے آگے سر نیاز خم کرنا امکان آرزو سے بعید نہیں۔ لیکن پھر بھی جب اس کی پوری جانچ کی جاتی ہے تو ظاہر ہو جاتا ہے کہ جو

دلائل کام میں لائے گئے ہیں کس قدر گنجلک اور کس قدر نادرامفروضات سے بھرے ہوئے ہیں یہ نظام جس رائے کی بنیاد پر تعمیر کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ جو کچھ ناقص ہے وہ ہرگز باقی بالذات نہیں ہو سکتا بلکہ اپنے وجود کے لئے لابدی طور پر دوسری چیزوں کا محتاج ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جو شئے اشیائے ماسوی الذات کی طرف مضاف ہے اوس کی فطرت میں ان بیرونی اشیا کے ساتھ کسی نہ کسی نسبت کا موجود رہنا ضروری ہے۔ اگر یہ بیرونی اشیا موجود نہ ہوں تو وہ شئے بعینہ وہ نہیں ہو سکتی۔ مثلاً دیکھئے کہ ہر انسان کی فطرت کی ترکیب اوس کے حافظہ اوسکے علم اوس کی رغبتوں اور نفرتوں وغیرہ سے ہوئی ہے۔ اب اگر سرے سے اونہی چیزوں کا وجود نہ ہوتا جنھیں وہ جانتا ہے اور جن سے رغبت یا نفرت رکھتا ہے تو یہ انسان جو کچھ فی الحال ہے نہ ہوتا۔ یہ انسان لازمی طور پر اور ظاہرا بھی ایک جزئی حیثیت رکھتا ہے۔ یعنی اگر اوسکو کل حقیقت قرار دیدیا جائے تو خود اپنی نقیض بن جائے۔

گویا اس نقطۂ نظر کا دار و مدار تمامتر "فطرت" شئے کے تصور پر ہے جو بظاہر "جملہ حقائق متعلق بہ شئے" کے معنی دے رہا ہے۔ یہ تو بے شک صحیح ہے کہ جو حقائق ایک شئے کو دوسری شئے سے وابستہ کرتے ہیں وہ بغیر دوسری شئے کی بقا کے باقی نہیں رہ سکتے لیکن حقائق متعلق بہ شئے ہرگز جزو شئے نہیں۔ اگرچہ اصول بالا سے "جزو" "فطرت" "شئے ہونا" اون کے لئے لازمی قرار دیا جاتا ہے۔ پس اگر فطرت شئے سے مراد "جملہ حقائق متعلق بہ شئے" ہے تو ظاہر ہے کہ جب تک عالم کی جملہ دیگر اشیا سے اوس کا تعلق اضافی علم میں نہ آجائے فطرت شئے معلوم نہیں ہو سکتی۔ لیکن لفظ فطرت کے یہی معنی لینا ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ فطرت شئے کے نامعلوم ہونے یا کم ازکم پوری طرح علم میں نہ ہونے کی حالت میں بھی علم شئے ممکن ہے۔ یعنی اس معنی کے اختیار کرنے سے علم حقائق اور علم اشیا میں باہم خلط پیدا ہو رہا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ شئے کا علم عرفاناً ہو جائے درانحالیکہ اوس کے باب میں صرف چند ہی قضایا معلوم ہوں۔ اور نظراً تو اس صورت میں ایک قضیہ کا بھی علم لازمی نہیں ہے۔ پس کسی کی معرفت میں مذکورۂ بالا معنی کے لحاظ سے فطرت شئے کا علم داخل نہیں ہے۔ اور گو کہ شئے متعلقہ کے باب میں اگر ایک قضیہ کا علم بھی ہو گا تو اوسیں معرفت شئے داخل رہے گی۔ تاہم اس میں شئے متعلقہ کی فطرت کا علم مذکورۂ بالا معنی کے لحاظ سے داخل نہ ہو گا۔ لہٰذا (۱) کسی شئے کی معرفت میں اوس شئے کی اضافتیں از روئے منطق

مضمر نہیں ہوتیں اور (۲) ان اضافتوں میں سے بعض کا علم میں نہ تو کل اضافتوں کا علم مضمر ہوتا ہے اور نہ مذکورۂ بالا معنی کے لحاظ سے فطرت شئے کا علم مضمر ہوتا ہے۔ مثلاً ممکن ہے کہ مجھے اپنے دانت کے درد کی معرفت ہو۔ اور ہو سکتا ہے کہ یہ علم حد کمال کو بھی پہنچ چکا ہو۔ اور پھر بھی وہ سب باتیں میرے علم میں نہ ہوں جو ایک معالج دنداں (جو اوسکی معرفت نہیں رکھتا) بغیر اوس کی فطرت کو مذکورۂ بالا معنی کے لحاظ سے جانے ہوئے اوسکے اسباب وغیرہ کی نسبت بیان کر سکے۔ پس کسی شئے کے ذی اضافات ہونے سے اوس کی اضافتوں کا از روئے منطق لازمی ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ بالفاظ دیگر یہ کہ محض اس امر سے کہ یہ شئے یہی شئے ہے یہ مستنبط نہیں ہوسکتا ہے کہ جو مختلف اضافات اوس میں فی الواقع ہیں اون کا ہونا لازمی بھی ہے۔ ظاہرا جو نتیجہ برآمد ہوتا ہوا النظر آتا تھا اوس کی وجہ یہ ہے کہ شئے متعلقہ پہلے ہی سے ہمارے علم میں تھی۔

صفحہ ۶ چنانچہ ہم ثابت نہیں کر سکتے کہ عالم من حیث الکل ایک مرتب نظام واحد کی صورت پر ہے جیسا کہ ہیگل نے بتایا ہے اور اگر یہ نہیں ثابت کر سکتے تو مکان و زمان اور مادہ و شر کا غیر حقیقی ہونا بھی نہیں ثابت کر سکتے۔ کیونکہ یہ امور ہیگل نے ان چیزوں کے جزوی اور اضافی ہونے سے مستنبط کئے تھے۔ پس اب عالم کی تحقیقات فقط جزءً جزءً کرنے کی صورت باقی رہتی ہے اور اون اجزائے عالم کے خواص معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں نکلتا جو ہمارے تجربہ سے بعید ہیں۔ جن لوگوں کی امیدیں فلاسفہ کے بنائے ہوئے بڑے بڑے نظاموں کی بدولت بہت بلند تھیں اون کے حق میں یہ نتیجہ اگرچہ یاس انگیز ہے مگر ہمارے دور استقرا و سائنس کے لحاظ سے یہی موزوں ہے بلکہ ابواب ماسبق میں جو بحثیں ہو چکی ہیں اون سے بھی یہی نتیجہ بحال رہتا ہے۔

ارباب مابعد الطبیعیات کے بلیغ اور حوصلہ مندانہ مساعی اکثر اس جد و جہد سے شروع ہو جاتے ہیں کہ عالم واقعی کے بعض خاص خاص ظاہری پہلو ونکا خود اپنی نقیض ہونا اور اس وجہ سے غیر حقیقی ہونا ثابت ہو جائے۔ لیکن دور جدید کے ارباب رائے زیادہ تر گویا یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اس قسم کی جو نقیضیں قرار دے لی گئی تھیں وہ محض وہم پر مبنی تھیں اور اس قسم کے قیاسات سے کہ فلاں صورت سے فلاں بات لازم آنا چاہیئے جو کچھ وہبی طور سے مستنبط ہو سکتا ہے اوس کی مقدار بہت تھوڑی ہے۔ اس ضمن میں مکان و زمان کی مثال بہت مناسب ہے

کیونکہ مکان وزمان دونوں کی وسعت لامتناہی ہے۔ اور دونوں لامتناہی طور پر تقسیم بھی ہو سکتے ہیں۔ اگر ہم ایک خط مستقیم کی سیدھ میں کسی سمت چل کھڑے ہوں تو کسی ایسے نقطہ پر پہنچ سکنا عقل میں نہیں آتا جس کے آگے فضائے خالی بھی نہ ہو۔ یہی حال وقت کا ہے کہ اس میں ہم اپنے خیال میں آگے بڑھتے اور پیچھے ہٹتے ہیں۔ اور پھر بھی اس کی اوس ابتدا یا انتہا تک رسائی حاصل کرنا عقل میں نہیں آتا جس کے آگے وقت محض بھی موجود نہ ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ وقت اور فضا دونوں غیر محدود طور پر وسیع ہیں۔

پھر اگر کسی خط میں دو نقطے لے لیجئے تو خواہ اون کا درمیانی فاصلہ کتنا ہی کم ہو یہ بات صریحی معلوم ہوگی کہ ان کے بیچ میں اور نقطے ضرور نکل سکتے ہیں۔ کیونکہ ہر فاصلہ کی تنصیف ممکن ہے اور ہر نصف کی تنصیف پھر ممکن ہے۔ وغیرہ وغیرہ جس کی کوئی حد نہیں۔ اسی طرح زمانہ کو لیجئے کہ دو لمحوں کا درمیانی عرصہ خواہ کتنا ہی قلیل کیوں نہ ہو مگر بیچ میں مزید لمحات ضرور ہو سکتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوا کہ وقت وفضا دونوں لامتناہی طور پر قسمت پذیر بھی ہیں۔ اس لامتناہی وسعت وقسمت پذیری کی صورت بینہ کے برخلاف فلاسفہ نے یہ ثابت کرنے کے لئے دلائل وضع کئے ہیں کہ اشیا کا اجتماع لامتناہی طور پر نہیں ہو سکتا۔ اور اس لحاظ سے فضا میں نقطوں اور وقت میں لمحوں کی تعدادیں محدود ہونا چاہئیں۔ اس صورت سے فضا اور وقت کی صریحی ماہیت اور لامتناہی اجتماعات کے فرضاً محال ہونیکے درمیان ایک تناقض کی شان پیدا کر دی گئی ہے۔

کانٹ پہلا شخص تھا جس نے اس تناقض پر زور دیا اور زمان ومکان کا ناممکن ہونا استنباط کرکے دعوے کیا کہ یہ دونوں محض ذہنی چیزیں ہیں۔ اس کے بعد دوسرے فلاسفہ بھی کہنے لگے کہ زمان ومکان فقط ظاہر سے تعلق رکھتے ہیں اور حقیقت میں منجملہ خواص عالم کے نہیں ہیں۔ لیکن اہل ریاضی نے اپنی اون کوششوں سے جیسی کہ خاص کر جیارج کنٹار نے جاری کی تھیں یہ بات واضح کر دی کہ لامتناہی اجتماعات کا محال ماننا غلطی پر مبنی تھا۔ حقیقت میں یہ اجتماعات اپنی نقیض نہیں بلکہ تعصبات کے نقیض ہیں جو ذہن میں جم گئے ہیں۔ پس وقت وفضا کے غیر حقیقی ہونے پر جو دلائل قائم کئے گئے تھے وہ اب بالکل بے اثر ہو گئے اور مابعد الطبیعی ترکیب کا ایک بڑا چشمہ خشک ہو گیا۔

لیکن ریاضی دانوں نے صرف یہی ثابت کرنے پر اکتفا نہیں کیا ہے کہ فضا جس صورت سے

عموماً مانی جاتی ہے وہ ممکن ہے۔ اونھوں نے تو یہ بھی ثابت کر دکھایا کہ جہاں تک منطقی ثبوت کا تعلق ہے فضا کی دوسری صورتیں بھی ہو سکتی ہیں۔ اقلیدس کے بعض علوم متعارفہ کسی زمانہ میں عقل سلیم
کے نزدیک "ضروری" تھے اور فلاسفہ اون کا ضروری ہونا پہلے سے قرار دے لیتے تھے۔ صفحہ ۲۲۹
لیکن اب یہ دریافت ہوا ہے کہ اون کی ضرورت کا ظہور بداہت منطق کی بنا پر نہ تھا بلکہ محض فضا ہائے حقیقی سے ہمارے واقف ہونے کی جہت سے تھا۔ ریاضی دانوں نے ایسے عالم فرض کر کے جن میں یہ علوم متعارفہ درست نہ ٹھیریں منطق سے کچھ اس طرح کام لیا ہے کہ عقل سلیم کے نزدیک تعصبات مضمحل ہو جائیں اور ہماری فضا سے قدرے اختلاف رکھنے والی فضاؤں کا امکان ثابت ہو جائے۔ ان فضاؤں میں سے بعض کا فضائے اقلیدسی سے اختلاف اس قدر خفیف ہے کہ جہاں تک قابل پیمائش فاصلوں کا تعلق ہے مشاہدہ سے اتنا پتا بھی نہیں لگ سکتا کہ ہماری فضائے واقعی بعینہ اقلیدس والی فضا ہے یا اون دوسری قسموں میں سے کسی قسم کی ہے۔ یہاں گویا صورت حال بالکل پلٹ گئی۔
پہلے تو یہ معلوم ہوتا تھا کہ تجربہ نے منطق کیلئے صرف ایک ہی فضا وضع کی تھی اور منطق نے اسے بھی ناممکن قرار دیدیا۔ اب منطق خود ہی کئی ایک فضاؤں کو ممکن قرار دے رہی ہے جن کو تجربہ سے بجز اسکے کوئی تعلق نہیں کہ تجربہ محض ایک جزئی حد تک ان فضاؤں کے درمیان کوئی فیصلہ کر سکتا ہے۔ اس صورت سے ہمارا علم موجودات گھٹ گیا اور علم ممکنات بہت کچھ بڑھ گیا۔ گویا پہلے ہم ایک محبس تنگ میں قید تھے جس کا ہر گوشہ اور ہر روزن دریافت ہو سکتا تھا۔ اور اب اپنے آپ کو بے پناہ امکانات کے ایک وسیع میدان کی سیاحت میں مصروف پاتے ہیں جہاں بہت سی چیزیں محض اپنے افراد کے نامعلوم ہونیکی وجہ سے دائرۂ علم سے باہر پڑی ہیں۔

جو صورت وقت و فضا کے بارے میں ذکر ہوئی ایک حد تک یہی کیفیت بعض دوسرے صفحہ ۲۳۱
امور میں بھی پیش آئی ہے۔ اصول وہبیہ کی رو سے نصاب عالم بنانے کی کوششیں بالکل رہ گئیں۔ منطق پہلے کی طرح مانع امکانات ہونے کے عوض تخئیل انسانی کے لئے مژدہ آزادی لائی۔ وہ بے شمار چار ہائے کار جو تنگ نظر عقل سلیم کی آنکھوں سے اوجھل تھے اس کی بدولت آشکار ہو گئے۔ اور تجربہ کا کام حسب امکان یہ تصفیہ کرنا رہ گیا کہ منطق نے جو اتنے عالم وضع کئے ہیں ان میں سے ہمارے لائق کون سا عالم ہو سکتا ہے پس اس سے اگرچہ یہ مراد نہیں کہ جو کچھ موجود ہے اوس کے بارے میں جتنی علمیت تھی

وہ صرف تجربۂ بالفعل کے دائرہ تک محدود ہو گئی۔ البتہ یہ گھٹکر اتنی رہ گئی جتنی کہ تجربہ کے ذریعہ سے معرض تحصیل میں آسکتی ہے۔ ہم اوپر دیکھ ہی آئے ہیں کہ ہمیں بہت سی ایسی چیزوں کا علم بیانی حاصل ہو سکتا ہے جو ہمارے تجربۂ بلاواسطہ میں بالکل نہیں آتیں لیکن علم بیانی کی ہر صورت میں کچھ نہ کچھ کلیات کا تعلق ضرور درکار ہوتا ہے تاکہ جس قسم کی شئے کسی خاص مقدمہ میں مضمر ہو اوس قسم کی شئے اوس سے منتج بھی ہو سکے مثلاً اشیائے طبیعی کے بارے میں یہ اصول کہ معطیات حس اشیائے طبیعی کی علامات ہیں یہ بجائے خود کلیات کے ایک تعلق پر دلالت کرتا ہے۔ اور اسی اصول کی بنا پر ہم تجربہ کے ذریعہ سے اشیائے طبیعی کے متعلق معلومات حاصل کرتے ہیں۔ یہی امر قانون علیت پر بلکہ اس سے کم عمومیت رکھنے والے اصول مثلاً قانون تجاذب پر بھی صادق آتا ہے۔

قانون تجاذب کے سے اصول کا ثبوت یا اون کا ظن غالب قرار پانا تجربہ و نیز قانون استقرا کے سے خالص اصول وہبیہ کے یکجا کرنے سے عمل میں آیا ہے۔ پس ہمارا علم وجدانی جو ہمارے دوسرے قسم کے علم حقائق کا بھی سرچشمہ ہے دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک تو خالص علم تجربی جو جزئی اشیا کا وجود اور اوس کے بعض دیگر خواص کو آشکار کرتا ہے۔ دوسرے خالص علم وہبی جو کلیات کی اضافات باہمی کو ظاہر کرتا ہے اور جس کے ذریعہ سے علم تجربی میں لاحق ہونے والے جزئی واقعات سے ہم نتائج اخذ کر سکتے ہیں۔ اور علم تبعی کا انحصار ہمارے کسی نہ کسی خالص علم وہبی پر بلکہ اکثر اوقات خالص علم تجربی پر بھی ہوا کرتا ہے۔

اگر یہ قول صحیح ہے تو فلسفہ اور سائنس کے علم میں کوئی اساسی فرق نہیں ہے آگاہی کا کوئی خاص دروازہ ایسا نہیں جو فلسفہ کے لئے کھلا اور سائنس پر بند ہو۔ فلسفہ کے اخذ کردہ نتائج سائنس کے نتائج سے کوئی مغایرت قطعی نہیں رکھتے۔ فلسفہ کا خاصّہ اصلی انتقاد ہے جو فلسفہ اور سائنس کے درمیان حد فاصل ہے۔ فلسفہ اون اصول کو بنظر انتقاد جانچتا ہے جو سائنس اور روزمرہ کی زندگی میں کام آتے ہیں۔ اور ان اصول میں اگر کچھ بے ربطیاں ہوتی ہیں تو اون کو واضح کر کے دکھا دیتا ہے۔ بلکہ جس اصول کو قبول کرتا ہے تو اسی شرط پر کہ اوس کے مسترد کرنے کیلئے کوئی پہلو انتقادی جس سے ظاہر نہ ہوا ہو۔ بقول بعض فلاسفہ کے وہ اصول جو سائنس میں پنہاں ہوتے ہیں اگر غیر موثر فروعات سے خالی ہونے پر بھی اس قابل نظر آتے کہ عالم من حیث الکل کے باب میں کچھ معلومات بہم پہنچ سکیں تو اون کو ہمارے دائرۂ یقین میں

داخل ہونے کا وہی حق ہوتا جو سائنس والے علم کو حاصل ہے۔ لیکن تفتیش سے اس صفت کا علم کہیں نہیں ملتا اور یہی وجہ ہے کہ جہاں تک بڑے دلیر مابعد الطبیعی فلاسفہ کے خاص خاص مقولوں کا تعلق ہے اس علم کا نتیجہ زیادہ تر ایک سلبی حیثیت رکھتا ہے۔ حالانکہ عام طور پر جسے علم کہتے ہیں اوس کا نتیجہ زیادہ تر ایجابی ہوا کرتا ہے۔ دوران انتقاد میں شاذ ہی کوئی علت ایسی نکلتی ہے جس کی بناپر یہ علم مسترد ہو سکے۔ مگر یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں پائی جاتی کہ انسان جس قسم کے علم کا عموماً اہل سمجھا جاتا ہے اوس کی صلاحیت انسان میں نہیں ہے۔

فلسفہ کو اگر انتقاد علم سے عبارت کیجئے تو اس کی کوئی حد مقرر ہونا چاہیئے۔ اگر ہماری صفحہ ۲۳۴
نیت بالکل ہی شکی مزاج ہو جانے کی ہے اور دائرہ علم سے باہر رہکر پھر اسی دائرہ میں قدم رکھنے کی کوشش ہے تو یہ ایک ناممکن سی بات ہے۔ بلکہ ایسی تشکیک کی تردید بھی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ رد کرنے کے لئے فریقین میں تھوڑا بہت علم ضرور مشترک ہونا چاہیئے۔ شکِ محض سے کسی گفتگو کی ابتدا نہیں ہو سکتی۔ پس اگر واقعی کوئی فائدہ متصور ہے تو علم کے فلسفیانہ انتقاد میں یہ مخرب طرزِ عمل فضول ہے۔ کامل تشکیک کے آگے منطق کی دلیلیں نہیں چلتیں اور یہ تو ایک آسانی سے سمجھ میں آجانے والی بات ہے کہ اس حد کی تشکیک بالکل نامعقول ہوا کرتی ہے۔ ڈیکارٹ کا "دانشگی اسلوب" جس سے فلسفۂ جدید کی بنیاد پڑی ہے اوس کی یہ حیثیت نہیں ہے۔ بلکہ کہنا چاہیئے کہ اوس کی حیثیت ایسے انتقاد کی ہے جسے ہم فلسفہ کی جان قرار دیتے ہیں۔ اس "دانشگی اسلوب" میں یہ ہے کہ جس میں شک ہو سکے اوس میں شک کرتے چلے جاؤ۔ اور جو کچھ من قبیل علم آئے اوس میں ہر ہر قدم پر دم لو اور پلٹ پلٹ کر پوچھتے جاؤ کہ آیا اس کا حقیقۃً معلوم ہونا بر سبیل وثوق محسوس ہوتا ہے یا نہیں۔ فلسفہ کی ترکیب اسی قسم کے انتقاد سے ہوئی ہے۔ خواہ کتنی ہی سخت گیری اور جامعیت کیساتھ کیوں نہ غور کیا جائے مگر وجود معطیات حس کے علم کی طرح بعض معلومات کا کلیۃً ناقابل شک ہونا ضرور باقی رہتا ہے۔ اس قسم کے علم کے ضمن میں فلسفیانہ انتقاد یہ ہرگز نہیں چاہتا کہ آپ عقائد سے بالکل دست بردار ہو جائیے۔ گو ایسے عقائد بے شک پائے جاتے ہیں جو یوں چاہے برابر قائم رہیں۔ لیکن جہاں تجسس میں شدت دکھائی گئی اون کی ساری قلعی کھل جاتی ہے۔ یہ عقیدہ کہ اشیائے طبیعی معطیات حس سے ملتی جلتی ہیں۔ انہی عقائد کی ایک مثال ہے۔ فلسفہ کا فتوے اس قسم کے عقائد کے باب میں (تاوقتیکہ کوئی عجیب دلائل پیدا نہ کئے گئے ہوں) یہی ہوگا کہ یہ قابل مسترد کر دینے کے ہیں۔ لیکن اون عقائد

کا مسترد کرنا جو سختی سے جانچ کرنے پر بھی محل اعتراض نہیں ہوتے شان معقولیت سے خالی اور تعلیمات فلسفہ سے بعید ہے۔

مختصر یہ کہ انتقاد سے ہماری یہ مراد نہیں ہے کہ پہلے سے بلا وجہ رد کرنیکا تہیہ کر لیا جائے۔ مقصد یہ ہے کہ بادی النظر میں جو کچھ من قبیل علم ٹھہرتا ہو اوس کے ہر جزو کو اوسکی خوبیوں کے اعتبار سے جانچا جائے اور جو کچھ بمنزلۂ علم قرار پائے وہ اختیار کر لیا جائے۔ یہ تسلیم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں کہ بہر نوع غلطی کا اندیشہ برابر باقی رہیگا۔ کیونکہ انسان خاطی ضرور ہے۔ لیکن فلسفہ کا یہ دعوےٰ بھی حق بجانب ہے کہ فلسفہ صدور خطا کے اندیشہ کو کم کر دیتا ہے بلکہ بعض اوقات تو اس قدر گھٹا دیتا ہے کہ اوس کا عملاً نظر انداز کر دینا کچھ دشوار نہیں رہتا جس دنیا میں خطا کا صدور ناگزیر ہو وہاں اس سے بڑھ کر کیا چاہیئے؟ اور فلسفہ کا کوئی صاحب نظر حامی اس سے زیادہ کا مدعی بھی نہیں ہوتا۔

باب پانزدہم

جنس فلسفہ کی قدر و قیمت

فلسفہ کا یہ ناکامل اور مختصر سا تبصرہ تمام ہونے پر ہے۔ مناسب ہوگا کہ خاتمہ پر یہ بھی غور کر لیا جائے کہ فلسفہ کس قیمت کی جنس ہے اور اس کے مطالعہ کی ضرورت کیا ہے۔ یہ مسئلہ اس وجہ سے اور بھی غور طلب ہے کہ اکثر اشخاص معاملات دنیاوی اور علوم طبیعیہ کے دلدادہ ہو کر اس شک میں پڑ جاتے ہیں کہ آیا فلسفہ میں بے ضرر مگر بے سود کاوشوں اور موشگافیوں بلکہ ناممکن العلم امور پر رد و قدح کے سوا کچھ اور بھی ہے؟

اس قسم کی رائیں فلسفہ کے باب میں کچھ تو اس وجہ سے قائم کی جاتی ہیں کہ لوگ زندگی کے مقصد کو غلط سمجھے ہیں اور کچھ یہ وجہ ہے کہ فلسفہ کے اغراض کا صحیح اندازہ نہیں رکھتے دنیا میں مختلف ایجادوں کی بدولت جاہل سے جاہل لوگ بھی علوم طبیعیہ سے فائدے اٹھا رہے ہیں۔ ان علوم کی مدح سرائی نہ صرف طلبہ کے لئے ہے بلکہ ان کی غرض اول عامۃ الناس کو مستفید کرنا ہے۔ فلسفہ اس قسم کے نفع سے خالی ہے۔ اس کے مطالعہ سے بجز طالبان فلسفہ کے اگر کوئی مستفید ہو سکتا ہے تو بالواسطہ ہو سکتا ہے۔ یعنی طالبان فلسفہ کی زندگی پر اس کا جو کچھ اثر ہوتا ہے اوس سے دوسرے لوگ بھی متاثر ہوتے ہیں اور جنس فلسفہ کی قیمت کا اگر کوئی اندازہ ممکن ہے تو بس انہی اثرات کے ذریعہ سے۔

لیکن فلسفہ کی قدر و قیمت دریافت کرنے کے لئے سب سے پہلے اون تعصبات کو دل سے دور کر دینا ضروری ہے جو برائے نام "کارپرداز" لوگوں کی طرف منسوب ہیں۔ یہ لوگ جو عرف عام میں کارپرداز کہلاتے ہیں یہ وہ ہیں جو صرف مادی ضرورتوں کا لحاظ کرنا جانتے ہیں یہ فقط غذائے جسمانی کے بھوکے ہیں اور غذائے روحانی کی حاجت ان کے خیال میں بھی نہیں آتی۔ اگر سب لوگ چین سے بسر کرتے ہوتے اگر امراض اور افلاس کو تا بحد امکان زوال ہو چکا ہوتا تب بھی ایک قابل لحاظ مدنیت کے پیدا ہونے میں بہت سے اور مراحل باقی ہوتے

موجودہ صورت میں بھی ذہنی استفادہ کم از کم اوس حد تک تو ضرور مفید ہے جتنا کہ جسمانی نفع۔ فلسفہ کی قیمت کا اندازہ استفادۂ ذہنی ہی کے معیار سے ہو سکتا ہے۔ اور جو لوگ اس نفع کی طرف سے بے پروا نہیں ہیں بس وہی قائل ہو سکتے ہیں کہ فلسفہ کا پڑھنا اوقات ضائع کرنا نہیں ہے۔

دوسرے مضامین کی طرح فلسفہ کی اولین غرض طلب علم ہے۔ لیکن اس میں اوس قسم کا علم مطلوب ہوتا ہے جو تمام علوم میں وحدت اور نظام پیدا کرتا ہے۔ اس میں اوس علم کی جستجو ہوتی ہے جو ہمارے معلومات تعصبات اور معتقدات پر نکتہ چینی کرنے سے حاصل ہو۔ مگر یہ ہرگز نہیں کہا جا سکتا کہ فلسفہ کو اپنے مسائل کے کافی طور پر حل کرنے میں کوئی بڑی کامیابی ہوئی ہے۔ اگر کسی ریاضی داں یا ماہر معدنیات یا مورخ بلکہ چاہے جس مضمون کے عالم سے پوچھئے کہ تمھارے مضمون میں کون سے حقائق ابتک تعیّن کے ساتھ دریافت ہو سکے ہیں تو اوسکا جواب اتنا طویل ہوگا کہ جب تک چاہیئے بیٹھے سنا کیجئے۔ لیکن کسی فلسفی سے یہی سوال کرکے دیکھئے۔ اگر اوس نے صاف گوئی سے کام لیا تو فوراً قبول دے گا کہ دوسرے مضامین میں جسطرح کے قطعی نتائج حاصل ہوتے ہیں اوس طرح فلسفہ میں کوئی نتیجہ نہیں برآمد ہوا۔ سچ تو یہ ہے کہ اس کی ایک خاص وجہ ہے۔ جوں ہی کہ کسی مضمون میں معلومات کا حاصل ہونا تعین کیساتھ معرض امکان میں آتا ہے بس اوسی آن سے اوس مضمون کا نام فلسفہ نہیں رہتا بلکہ اوس مضمون کو کسی مستقل سائنس کے نام سے موسوم کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ مطالعۂ افلاک جو اس زمانہ میں فلکیات سے متعلق ہے ایک زمانہ میں فلسفہ کا جزو تھا اسی وجہ سے نیوٹن کی معرکۃ الآرا تصنیف کا نام "فلسفۂ فطریہ کے ریاضی اصول" رکھا گیا تھا۔ علےٰ ہذا القیاس مطالعہ نفس انسانی جو ابھی تھوڑے دن ہوئے فلسفہ میں شامل تھا اب فلسفہ سے الگ ہو گیا ہے اور "علم النفس" کہلانے لگا ہے۔ پس فلسفہ کی شان بے وثوقی (نا استواری) ایک بڑی حد تک حقیقی نہیں بلکہ نسبتہً محض ظاہری ہے۔ کیونکہ ایسے مسائل جن کے جوابات معیّن ہیں وہ سائنسوں کے حوالہ کر دیے گئے ہیں اور جو معیّن نہیں ہو سکے ہیں وہ ابتک فلسفہ کے سپرد ہیں۔ صفحہ ۲۳۹

نا استواری فلسفہ کے باب میں جو حق بات تھی اوس کے صرف ایک پہلو کا ذکر ہوا ہے۔ ابھی بہت سے سوالات باقی ہیں (جن میں وہ مسائل بھی شامل ہیں جو ہماری روحانی زندگی کی نسبت سے ہمارے لئے بہت بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ ہماری دانست میں تاوقتیکہ عقل انسانی کو بمقابلۂ حال کے کوئی بالکل نئی بات نہ حاصل ہو جائے یہ مسائل ہمیشہ لاینحل ہی رہینگے

آیا عالم میں کوئی وحدت اغراض یا کوئی مقصد پنہاں ہے یا یہ کہ جو کچھ ہے محض ایک مجموعۂ اتفاقات ہے؟ آیا شعور اس عالم کا کوئی مستقل جزو ہے جس سے عقل کے لامتناہی فروغ کی توقع رکھی جا سکے یا یہ کہ یہ محض ایک حادثۂ متغیر ہے اور صرف ایک چھوٹے سے سیارہ میں پیدا ہو گیا ہے جس پر بقائے حیات بالآخر محال ہو جانے والی ہے؟ نیکی اور بدی آیا صرف انسان ہی کے لئے ہے یا عالم کے لئے بھی اس کی کوئی اہمیت ہے؟ فلسفہ میں اسی قسم کے سوالات پیدا کئے جاتے ہیں اور ان کے جواب مختلف فلسفی مختلف طریقوں سے دیا کرتے ہیں۔ لیکن بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ خواہ ان سوالات کا حل کسی دوسری صورت سے ممکن ہو یا نہ ہو مگر فلسفہ کے پیش کردہ جوابوں میں سے ایک بھی ایسا نہیں جو محض ثبوت کے اعتبار سے صحیح قرار دیا جا سکے اور پھر اگر کسی سوال کے حل ہو جانے کی ذرا بھی امید پائی جاتی ہے تو اوس پر دماغ سوزی کرتے رہنا فلسفہ کا فرض ہے تاکہ اوس کی اہمیت ذہن نشین ہو جائے اور اوس کے ہر وسیلہ کی تحقیق ہو جائے۔ نیز یہ کہ عالم کے ساتھ ہماری فکری دلچسپی کم نہ ہونے پائے جو تعین کے ساتھ حاصل ہو جانے والے معلومات تک محدود رہنے کی صورت میں مفقود ہو جاتی ہے۔

صفحہ ۲۴۳ حقیقۃً اکثر فلاسفہ یہ سمجھتے ہیں کہ ایسے بنیادی سوالات کے بعض جوابوں کی حقیقت فلسفہ سے ثابت ہو گئی۔ ان لوگوں نے یہ فرض کر لیا ہے کہ عقائد مذہبی میں جو باتیں سب سے اہم ہیں وہ استدلال سے صحیح ثابت ہو سکتی ہیں۔ اس عنوان سے جو مساعی عمل میں آئیں اونکو سمجھنے اور اون طریقوں اور پابندیوں پر رائے قائم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے علم انسانی کا تبصرہ ہو جائے۔ ان معاملات پر شان تحکم کے ساتھ فتوے لگانا بلا شبہہ خلاف عقل ہے۔ لیکن ابواب بالا میں جو کچھ تحقیق ہوا اگر وہ باطل نہیں ہے تو عقائد مذہبی کے فلسفہ سے ثابت ہونیکی امید مجبوراً چھوڑ دینا ہوگی۔ پس ان مسائل کے معین جوابات کو ہم افادات فلسفہ میں شمار نہیں کر سکتے اور پھر کہا جاتا ہے کہ جنس فلسفہ کی قیمت معلومات کے کسی ایسے مجموعہ پر محول نہیں کیجا سکتی جو تعیین کے ساتھ حاصل ہو سکنے کے لائق سمجھا جاتا ہو۔

فلسفہ کی جو قیمت ہے دراصل اوس کی نا استواری ہی سے ہے۔ جو شخص لذت فلسفہ سے ناآشنا ہے وہ زندگی بھر اون متعصبانہ عقائد کی جکڑ بندیوں میں پھنسا رہتا ہے جو اوس کی معمولی عقل بلکہ اوس کی قوم اور زمانہ کے عادات و اطوار بلا اجازت و امداد قوت فکر اوس کے ذہن میں راسخ کئے دیتے ہیں۔ ایسے آدمی کے لئے یہ دنیا ایک معین محدود

اور بے نقاب شئے بن جاتی ہے۔ یعنی دنیا کی معمولی باتوں میں طبیعت جستجو کی طرف مائل نہیں ہوتی۔ اور غیر مانوس امکانات نگاہ میں کچھ نہیں جنچتے۔ اس کے برخلاف جب خیالات فلسفیانہ ہوتے ہیں تو جیسا کہ ابتدائی ابواب میں ہم دیکھ آئے ہیں معمولی سے معمولی چیزوں سے بھی ایسے سوالات اٹھ کھڑے ہوتے ہیں جن کے جواب اگر تلاش کئے جاتے ہیں تو بہت نامکمل حالت میں ملتے ہیں۔ فلسفہ اگرچہ وثوق کے ساتھ نہیں بتا سکتا کہ ان جوابوں سے جو شکوک پیدا ہوتے ہیں اون کے رفع کرنے کی کیا تدبیر ہے لیکن بہت سے امکانات اس ضمن میں ایسے پیش نظر ہو جاتے ہیں جس سے خیالات وسیع اور قیود رسم ورواج سے آزاد ہو جاتے ہیں پس جب اس وثوق کا احساس کم ہونا شروع ہوتا ہے کہ "اشیا یہ عالم ایسی ہیں" تو علم میں بہت کچھ ترقی یوں ہوتی ہے کہ "یہ اشیا کیا کچھ ہو سکتی ہیں"۔ جن لوگوں کے قدم میدان شک کی آزاد فضا میں کبھی نہیں گئے ہیں اون کی متکبرانہ دعا پسندی اسی صورت سے خاک میں مل جاتی ہے۔ اور مانوس چیزوں کے غیر مانوس پہلو اسی عنوان سے ظاہر ہو کر ہماری قوت تحیر کو باقی رکھتے ہیں۔

قطع نظر اس نفع کے کہ اس سے غیر متوقع امکانات منکشف ہو جاتے ہیں صفحہ ۲۴۴
فلسفہ کی ایک اور قیمت ہے (جو شاید اس کی خاص قیمت ہو) جو اوس کے مطامع نظر کی عظمت نیز ان مطامح کے نتائج یعنی تنگ نظری اور خود غرضی کے زوال کی وجہ سے اور بھی بڑھی چڑھی ہے۔ ایک مغلوب الجبلت انسان کی زندگی بس نفع ذاتی کے دائرہ میں محدود ہوا کرتی ہے۔ اس زندگی میں شاید اقربا واحباب کی شرکت گوارا ہو سکتی ہو لیکن بیرونی دنیا جب تک جبلی خواہشوں کی معاون یا مخالف نہ نظر آنے لگے اوسوقت تک اوس کی کوئی پروا نہیں کی جاتی۔ ایسی زندگی میں ایک ہنگامہ برپا رہتا ہے اور ایک طرح کا انقباض سا پایا جاتا ہے۔ اس کے مقابل فلسفیانہ زندگی طمانیت افزا اور آزاد ہوا کرتی ہے۔ یہ شخصی دنیا جو جبلی منافع پر قائم ہے بہت ہی تنگ ہے اور ایک عظیم الشان ذی مقدرت عالم کے بیچ میں کچھ اس طرح پڑ گئی ہے کہ ایک وقت ایسا آئے گا کہ بالکل تباہ ہو کر رہ جائے گی۔ تاوقتیکہ ہم اپنے نفع کو اس قدر وسیع نہ بنالیں کہ ساری بیرونی دنیا اوس کے احاطہ میں آجائے ہماری مثال ایک محصور لشکر کی سی رہے گی جسے معلوم ہو گیا ہو کہ غنیم ہرگز پیچھا نہ چھوڑے گا اور بالآخر ہتھیار ڈالدینا ہوں گے۔ ایسی زندگی میں

خواہشوں کی شدت اور قوت ارادی کی بے بسی کے مابین ایک نزاع پیہم جاری رہتی ہے اور اطمینان کا کوسوں پتا نہیں لگتا۔ اس لیئے اگر زندگی کو بام عظمت پر دیکھنا مقصود ہے اور آزاد بنانا ہے تو اس جنگ اور اس قید خانہ سے نجات حاصل کرنا لازم ہے۔

صفحہ ۲۴۵ اس کی ایک صورت فلسفیانہ تفکر سے نکلتی ہے۔ فلسفیانہ تفکر کے ذریعے سے جو وسیع ترین تبصرہ کیا جاتا ہے اوس میں عالم کے اندر متضاد مواقع نہیں قائم کئے جاتے کہ اگر کوئی دوست ہے تو کوئی دشمن۔ اگر ایک مددگار ہے تو دوسرا مخالف یا اگر ایک نیک ہے تو دوسرا بد۔ بلکہ کل کو ایک ہی نگاہ سے دیکھنا ہوتا ہے۔ فلسفیانہ تفکر اگر خلوص آمیز ہے تو اوس کا ہرگز یہ منشا نہیں ہو سکتا کہ خواہ مخواہ انسان کو بقیہ عالم کا ہم جنس ثابت کر دے تحصیل علم تمامتر توسیع نفس ہے۔ اس توسیع کا بہترین عنوان یہ ہے کہ توسیع کی کوشش براہ راست نہ کی جائے۔ یہ مقصد جب ہی حاصل ہوتا ہے جب بجز آرزوئے علم کے کوئی قوت کام میں نہ لائی جائے۔ اس طلب میں پیشتر سے ایسی خواہشوں کو کوئی دخل نہ ہونا چاہیئے کہ فلاں مطلب ایسا نہ ہو۔ بلکہ ایسا ہونا یہ چاہیئے کہ جو مطلب خود سے پیدا ہو نفس اوسی کے رنگ میں ڈوب جائے۔ نفس کی کیفیت تو یہ ہے کہ جب یہ ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ خود نفس میں عالم کے ساتھ وہ مقارنت پائی جاتی ہے کہ غیر نفس کو شامل نفس کئے بغیر بھی علم عالم حاصل ہو سکتا ہے تو نفس کو وسعت حاصل نہیں ہوتی اس قسم کا ثبوت مہیا کرنے کی آرزو ایک طرح کی تعلی نفس ہے اور ہر تعلی کی طرح یہ بھی ارتقائے نفس کے حق میں (جو مدعائے نفس ہے اور جس کی اہلیت رکھنا نفس کو معلوم ہے) مضر ہے۔ تعلی نفس دیگر مواقع کی طرح فلسفہ میں بھی دنیا کو اپنے اغراض کا ایک ذریعہ قرار دیا کرتی ہے۔ گویا یہ دنیا کی اہمیت کو نفس کے مقابلہ میں گھٹاتی ہے اور نفس اپنے مقصد کی عظمت کو اس کی وجہ سے محدود کرنے لگتا ہے۔ برخلاف اسکے فلسفیانہ تفکر میں ابتدا غیر نفس سے کرنا ہوتی ہے اور غیر نفس کی عظمت نفس کے حدود کو وسیع تر بنا دیتی ہے۔ لاتناہی عالم کا یہ فیضان ہے کہ جو ذہن اوس کے تفکر میں پڑ جاتا ہے وہ بھی اس لاتناہی کا شریک کچھ نہ کچھ ضرور ہو جاتا ہے۔

یہی سبب ہے کہ جو نظامہائے فلسفہ عالم کو مصغر کر کے مرادف انسان بنا دیتے ہیں وہ عظمت روح کو بالائے طاق کئے ہوئے ہیں۔ علم نفس اور غیر نفس میں اتحاد کی ایک صورت ہے۔ چنانچہ ہر اتحاد کی طرح یہ بھی جبر سے پاک ہے اور اسی وجہ سے

نزدیک وہ علم مجرد و کلی زیادہ قدر کے لائق ہے جس میں کسی شخصی تاریخ کے حوادث کا دخل نہ ہو۔ صفحہ ۲۸

وہ ذہن جو فلسفیانہ فکر کی آزادی اور غیر جانبداری کا عادی ہو چکا ہے عالم
جذبات و عمل میں بھی اپنی اوسی حریت اور عدل کو ضرور باقی رکھتا ہے۔ ایسا ذہن اپنے
جملہ مقاصد اور خواہشوں کو اوسی ایک کل کے اجزا کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔ اُن مقاصد اور
خواہشوں کو اس دنیا کے چھوٹے سے چھوٹے جزو کی مثال سمجھ لینے سے طبیعت کی خودرائی
تشریف لے جاتی ہے کیونکہ دنیا کے بقیہ حصص کا کسی ایک شخص کے اعمال سے امکاناً متاثر
ہونا سمجھ میں آجاتا ہے۔ فکر کی یہ غیر جانبداری جو تلاش حق میں خلوص کے ساتھ کام آتی ہے
ذہن کی وہی خاصیت ہے جو عالم عمل میں انصاف کے نام سے مشہور ہے۔ عالم جذبات میں
یہی وہ ہمہ گیر محبت ہے جو ہر خاص و عام کے ساتھ ہو سکتی ہے اور صرف اون افراد کے لئے
مخصوص نہیں ہوتی جنھیں ہم کار آمد یا قابل تعریف خیال کرتے ہیں۔ پس فکر نہ صرف مقاصد
خیال کو وسیع تر بناتی ہے بلکہ ہمارے مرجع اعمال و جذبات کو بھی وسیع کر دیتی ہے۔ اس سے
ہم صرف اوس شہر پناہ کے قیدی نہیں رہتے جو باقی دنیا بھر کے دشمنوں سے گھری ہوئی ہو بلکہ
ہم کو تمام عالم کی شہریت کے حقوق حاصل ہو جاتے ہیں۔ انسان کی اصلی آزادی اسی طرح کی
شہریت میں مضمر ہے اور کوتاہ نظری کی امید و بیم سے نجات بس اسی طرح ہو سکتی ہے۔

پس قدر و قیمت فلسفہ کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ فلسفہ کا مطالعہ اس خیال سے
کرنا ہی نہ چاہیئے کہ اس کے مسائل کا کوئی معین حل نکل آئے گا۔ کیونکہ ان مسائل کے معین
جوابوں کا صحیح ہونا معلوم ہی نہیں ہو سکتا۔ ان سوالات کو جان لینا بس یہی مقصد مطالعہ ہے۔
کیونکہ تصور امکانات کو انہی سے فروغ ہوتا ہے۔ تخیل کی عقلی پرواز انہی سے تقویت پاتی ہے۔
اور حکمانہ یقنات جو ذہن کی قوت فکریہ کو مسدود کئے ہوئے ہیں انہی سے زائل ہوتے ہیں
بلکہ فلسفیانہ فکر میں سب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ مطلوبہ عظمتِ عالم کے فیض سے فکر کرنے
والے کی ذات میں بھی شان عظمت پیدا ہو جاتی ہے اور عالم سے متحد ہو رہنے کی اہلیت آجاتی
ہے جو ذہن کے حق میں معراج کمال ہے۔

تمت

اس میں یہ زبردستی نہیں کی جاتی کہ جو کچھ ہم اپنی ذات میں پاتے ہیں سارا عالم اوسی کے موافق قرار پا جائے۔ لوگوں کا فلسفیانہ میلان عموماً اس طرف ہے کہ ہر شے کا معیار بس انسان ہے، سچائی انسان ہی کی اختراع ہے، زمان و مکان اور عالم کلیات خواص ذہن سے ہیں اور یہ کہ جو شے ذہن کی وضع کی ہوئی نہیں ہے وہ ناقابل علم ہے اور ہمارے کام کی نہیں۔ ہماری گذشتہ بحث اگر صحیح ہے تو یہ خیال غلط ہی نہیں بلکہ ہمارے فلسفیانہ تفکر کے اون تمام عوارض کو سلب کئے لیتا ہے جن کی ذات سے یہ تفکر ایک قابل قدر حیثیت رکھتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس خیال سے تفکر صرف نفس سے وابستہ ہو کر رہجاتا ہے۔ اس مذہب میں جس چیز کا نام علم ہے وہ غیر نفس سے نفس کے اتحاد پر دلالت نہیں کرتا بلکہ اپنی جگہ پر تعصبات عادات اور مطلوبات کا ایک معجون مرکب ہے جو ہمارے اور عالم غیر کے مابین ایک محکم حجاب کے طور پر حائل ہے۔ ایسے نظریۂ علم میں جس شخص کو لطف آتا ہو اوس کی مثال ایک ایسے آدمی کی ہے جو اپنے گوشۂ عافیت سے اس ڈر سے قدم نہ نکالنا چاہتا ہو کہ مبادا اوس کے قول پر آمنا و صدقنا کہنے والا کوئی نہ نکلے۔

برخلاف اس کے حقیقی فلسفیانہ تفکر کو غیر نفس کی ہر توسیع بلکہ ہر ایسی بات سے تسکین ہوتی ہے جو مقصود تفکر اور مقصود تفکر کے واسطہ سے نفس متفکر کو فروغ دے۔ ہر وہ شے جو شخصی اور ذاتی ہے ہر وہ بات جو عادت خود غرضی یا ہوا و ہوس پر مبنی ہے اس مقصود کو فنا کر دیتی ہے اور عقل جس اتحاد کو ڈھونڈھ رہی ہے وہ بیکار رہجاتا ہے۔ فکر کرنے والے کے لئے اس راہ مقصود میں جو چیزیں اس صورت سے حائل ہوتی ہیں وہ ان شخصی اور ذاتی امور کو عقل کے حق میں ایک قید خانہ بنا دیتی ہیں۔ عقل اگر آزاد ہو تو اوس کو بصیرت خداوندی حاصل ہوتی ہے جس کے لئے "یہاں" اور "اب" کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا۔ اوسکے لئے امید و بیم کوئی شے نہیں۔ نہ کسی قسم کے مروجہ عقائد ہیں نہ روایتی تعصبات کے شکنجے انتہائی صبر و سکون کے ساتھ اوس کی بس ایک غرض ہے۔ یعنی طلب علم۔ اور علم سے مراد وہ علم ہے جو بالکل غیر شخصی اور خالصاً فکری ہونے کے باوجود انسان کی رسائی سے باہر نہ ہو۔ چنانچہ بمقابلہ اوس علم کے جو واسطۂ حواس سے حاصل ہوا ہو اور حسب دستور محض شخصی اور قطعی نقطۂ نظر سے بلکہ ایک ایسے جسم سے متعلق ہو جس کے آلات حواس جس قدر تحصیل کرتے ہیں اوسی قدر ضائع بھی کر دیتے ہیں عقل آزاد کے

فلسفہ کے متعلق کتابیں

جو طالب علم ابتدائی علم فلسفہ کا حاصل کرنا چاہتا ہو وہ عظیم الشان فلاسفہ کی بعض کتابوں کا مطالعہ کرے یہ سہل تر اور مفید ہو گا بہ نسبت اس کے کہ زمانۂ حال کے مختصرات سے استفادہ کرے کتب ذیل کی سفارش کیجاتی ہے۔

افلاطون - ریپبلک خصوصاً مقالۂ چہارم و ہفتم۔ ڈیوس اور واگھن کا ترجمہ گولڈن ٹریژی سیریز

ڈیکارٹس - مراقبات ترجمۂ ہالڈین و روس کیمبرج یونیورسٹی پریس۔

اسپینوزا - اخلاق۔ ترجمہ ہیل وھائٹ و امیلیہ اسٹرلنگ۔

لائبنٹز - دی مونا ڈالوجی (علم افراد) ترجمۂ آر لاٹا آکسفورڈ ۱۸۹۸۔

برکلے - تین مکالمے ہیلاس و فیلو ناؤس کے۔

ہیوم - انکویری کنسرننگ ہیومن انڈرسٹینڈنگ۔

کانٹ - پرولگومنہ ٹو ایوری فیوچر میٹافزک۔

صحت نامۂ مسائل فلسفہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲۲	تناقص	تناقض
۳	۲۰	میز تک	اور میز تک
〃	۲۴	روشنی	روشنی کی
〃	۲۵	اپنے کو	اپنے آپ کو
۱۱	۱۴	بالیقاین	بالیقین
۱۶	۱۸	کو کوئی	کوئی
۲۲	۴	کسی قسم	کس قسم
〃	۵	دور	اور
〃	۲۱	اور فلکیات علم ہیئت	اور علم ہیئت
۲۷	۱۷	دہنون	ذہنوں
۳۲	۲	اخیای معلومہ	اشیائے معلومہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳۲	۱۷	علی وہم کا	عملی اہمیت
۳۳	۲۴	قیو	قیود
۳۴	۹	پر بنائے	بر بنائے
۳۵	۱۲	جب کہ	جیسا کہ
۳۶	۱۸	معروفہ	معلومہ
۵۸	۲۳	احکام سے	ان احکام سے
۷۴	۱۴	احدیث	احدیت
۹۳	۱۵	غلط	خطا
۱۰۵	۲۵	معین	معین تصور
۱۲۴	۲	جنچتے	جچتے
۱۲۸	۷	وامیلیہ	رامیلیہ